

За загадките на душата

Антропология и антропософия

Макс Десоар за антропософията Франц Brentano (Спомен)

Кратки разяснения

Рудолф Щайнер

Въведение <i>от Крейг Холдريدж</i>	4
1. Предговор	12
I. Антропология и антропософия	14
II. Макс Десоар за Антропософията	26
III. Франц Brentano (Спомен)	50
IV. Бегли разяснения на съдържанието на тази книга	
2. Философското оправдание на антропософията	78
3. Появата на границите на знанието	82
4. Върху абстрактността на понятията	85
5. Важна характеристика на духовното възприятие	88
6. Върху реалната основа на интенционалната връзка	89
7. Физическата и духовната зависимост на	
8. Човешко същество	93
9. Разделянето на психичното от екстрапсихичното	
10. от Франц Brentano	101
11. Възражение, често повдигано срещу антропософията ...	105
12. Заключително бележка	107

Бележки

Горните индекси (напр. ^[7/8]) се отнасят до немския оригинал.

Въведение

от Крейг Холдрид

Ако попитате днес естествоизпитател къде се крият отговорите на загадките на душата, най-вероятно ще чуете отговора: в мозъка.

Широко признато е, че „човешкият мозък е най-сложната биологична единица в познатата вселена“ (Jorgensen et al. 2015). Има голяма надежда, че напредъкът в технологиите, който позволява все по-прецизно картографиране на мозъчните функции и „невронните вериги“, ще доведе до по-добро „разбиране на сложността на човешкия мозък и неговия разнообразен набор от поведения, възприятия, мисли и действия“ (пак там).

Обърнете внимание на последната формулировка – мозъкът е този, който има поведение, възприятие, мисли и действия. Повечето научни статии днес за проблема ум-тяло са на мнение, че разбирането на физиологията на мозъка означава разбиране на ума. Според тази гледна точка „проблемът“ за връзката на ума (или душата) с тялото ще престане да бъде проблем, след като узнаем всичко за мозъка. Това е само въпрос на време, по-добри технологии и съгласувани усилия от страна на учените.

Тази форма на редукционизъм е била широко разпространена и когато Рудолф Щайнер е написал „Загадките на душата“ през 1917 г. Това, което се е променило, е усъвършенстването на техниките и детайлното картографиране на физиологията на мозъка. Но мисловната рамка е останала по същество същата. Мозъкът и неговите функции се считат за „вещество“ – реалността – на душата, а последната е в най-добрия случай епифеномен на основната физиология. Нашият психичен живот се разглежда като илюзия, която мозъкът (по някакъв начин) създава. Както философът Пол Чърчланд го е казал преди няколко години:

Ако болките, надеждите и вярванията на човек не изглеждат интроспективно като електрохимични състояния в невронна мрежа, това може да е само защото способността ни за интроспекция, подобно на другите ни сетива, не е достатъчно проникновени, за да разкрият такива скрити детайли. (Чърчланд 1988, стр. 15)

В „Загадките на душата“ Щайнер се изправя пред феномените на душата и тялото по съвсем различен начин. Той признава валидността на систематичен подход, който ограничава изследването си до това, което може да бъде открито чрез интелектуална интерпретация на сетивния свят. Това е, което днес обикновено наричаме естествена наука, а в тази книга Щайнер нарича „антропология“. (Ще използвам неговия термин по-нататък.) Ако Щайнер беше жив днес, той със сигурност би изучил с интерес всички открития на физиолозите на мозъка. Но той също така би остро критикувал горните твърдения, приравняващи феномените на душата с физиологичните явления.

Още в ранните си епистемологични трудове Щайнер подчертава, че всяка поява – независимо дали е скала, сън, концепцията за триъгълник, синьото небе, морален импулс или пасяща крава – трябва да се приема сериозно и да се разбира, като се открие връзката ѝ с други феномени. Ние не разбираме синьото на небето, като твърдим, че то е с определена дължина на вълната или че сънят е активиране на неврони в определена част на мозъка. Разбира се, синьото може да е свързано с дължина на вълната, а сънят с определени мозъчни дейности, но феномените – синьото или драматизмът на съня – трябва да се разглеждат сами по себе си. Техните богати качества изчезват от разглеждане, когато се сведат до физиологични или физически събития „зад кулисите“.

Когато Щайнер дава на книгата си „Философия на свободата“ подзаглавие, което гласи „резултати от интроспективно наблюдение, следвайки методите на естествената наука“, той изразява ангажимента си към систематичен феноменологичен подход – такъв, който остава изцяло основан на опита. Преди да напише първите си книги и докато е студент в университета в началото на 1880-те години във Виена, Щайнер посещава лекции на философа Франц Brentano.

Брентано прави дълбоко впечатление на Щайнер, а Глава III от „Загадките на душата“ е написана като завещание за Брентано, който умира през 1917 г.

Брентано изучава феномените на душата и описва нейните характеристики. Той осъзнава, че всички психологически феномени имат обща черта, а именно връзката с някакъв обект: там

Няма слух без чуто нещо, няма стремеж без обект на стремеж, няма радост без обект на радост. Той нарече това „интенционална връзка“, това, което днес обикновено се нарича „интенционалност“.

Психологическите явления винаги са свързани с техните обекти и тези „обекти“ са това, което е дадено на преживяването, а не някакъв скрит или по-„фундаментален“ физически или физиологичен процес.

Така че постижението на Брентано – погледнато назад – е да отвори сферата на психологическите феномени като поле за сериозно изследване. Това полага основите за феноменологията на Щайнер, както и за феноменологията на Едмънд Хусерл и по-късни мислители като Морис Мерло-Понти и Мартин Хайдегер.

В известен смисъл феноменологията формира моста между това, което Щайнер нарича „антропология“ и „антропософия“.

Антропологията се ограничава до феномените на сетивния свят и организира това, което изучава там, според интелектуални категории. Тя се фокусира върху „външността“ на феномените, както го е формулирал Колридж, и се стреми да ги обясни количествено и от гледна точка на материалните събития. Щайнер отбелязва, че този подход не е наложен от света:

Ние не формираме математически или механичен мироглед, защото ни принуждава някаква екстрапсихична реалност, а по-скоро защото сме формирали математическите или механичните представи в душата си и по този начин сме отворили източник на вътрешно просветление за това, което се разкрива във външния свят по математически и механичен начин. (стр. 75)

Тук Щайнер прави ключово феноменологично наблюдение, а именно, че научният мироглед е точно това - един от начините за гледане на нещата, а не единственият. В момента, в който стигнете до това

осъзнаване, сте свободни да видите какви други характеристики може да разкрие светът. В същото време осъзнавате прегрешенията, които допускат учените, и концептуалното объркване, което възниква, когато твърдят, че техният подход е начинът за разбиране на света.

Щайнер противопоставя подхода на антропологията на този на антропософията. В Глава I той характеризира антропософията като научно изследване, основано на вътрешни преживявания, независими от сетивния свят.

както е замислено в интелектуалните интерпретации на антропологията. Има поне три начина да се справим с тези два подхода към научното изследване.

Едното е да се твърди, че антропологията е единственият оправдан научен подход и че антропософията не е наука. Това е гледната точка, която Щайнер срещаше навсякъде през живота си. Неговото обсъждане, в Глава II, на книгата на Макс Десоар, която критикува антропософията, е симптом на разочарованията, които Щайнер изпитваше от това, че е бил неразбран и погрешно представен. Щайнер се чувстваше длъжен да разкрие погрешните представяния, въпреки че това беше неприятно начинание за него. В известен смисъл, за читател сто години по-късно изглежда донякъде странно и остаряло да четете подробното разгадаване на критиката на Десоар от Щайнер, в което той показва как Десоар ¹⁰⁸ изважда твърдения от контекста и ги преработва в материал за своята критика. Но това дава картина на това, с което се е сблъсквал Щайнер, опитвайки се да внесе различен начин на гледане на света в културата и мисловните навици на своето време. Крещящото, ненаучно деконтекстуализиране на работата на Щайнер под прикритието на научни изследвания продължава и до днес (например, книгата на немски език „Рудолф Щайнер“ от Хелмут Зандер [2011]).

Вторият начин за справяне с контраста между антропологията и антропософията е да се признае всяка от тях със собствените ѝ условия и да се позволи те да съществуват спретнато и мирно едно до друго – с пропаст между тях.

Трети подход е да се види дали има област на плодотворна обща основа между начините на изследване. Това е подходът, който Щайнер възприема.

Но това налага да признаем феноменологията и интроспективното изследване. Това, което Щайнер се стреми да покаже, накратко, е, че антропософията възниква като осъзнаване на границите на антропологичното изследване и това осъзнаване е вход към духовно разбиране на света.

Граници

Щайнер посочва важността на осъзнаването на границите на нормалното дискурсивно мислене. Някои мислители – като например учения Дю Боа-Реймон, когото Щайнер често споменава в книги и лекции – забелязват такива граници. Дю Боа-Реймон казва, че науката не може да каже нищо за природата на материята или на съзнанието. Тя може само да описва явления или състояния и след това да ги свързва помежду си, обикновено в причинно-следствени отношения. Но какво...

всъщност представляват материята или съзнанието – тяхната по-дълбока реалност – не можем да познаем чрез научно изследване. Мислители като Дю Боа-Реймон заключават, че тук се сблъскваме с границата на способността си да познаваме. Не бива да се опитваме да прекрочваме тези граници, тъй като те ни ¹⁰⁸показват границите на нашите способности.

Щайнер не е съгласен. Той твърди, че е важно да осъзнаем границите, но не с цел да издигнем стена около себе си. По-скоро можем да приемем границите сериозно в техния обезпокоителен характер. Той цитира философа Гидеон Спайкър, който говори за необходимостта от мислене: не можем да докажем адекватността на мислите си, защото това вече предполага нашето мислене. Не можем да се измъкнем от мисленето и трябва да го приемем. За Спайкър „зее бездънна бездна, ужасяващ мрак, осветен от никакъв лъч светлина.“ (стр. 83) Спайкър преживява екзистенциално дълбоко обезпокоително „незнание“. Според Щайнер този вид преживяване е важно и въсъщност трябва да се култивира, защото когато се сблъскаме с такива граници,

ние вече не се чувстваме удобно в мислите си, а се освобождаваме от тяхната сигурност.

Според Щайнер, граничните преживявания „са просто събития, които се случват, когато душата е стимулирана от докосване на духовния свят. Моментът на осъзнаване на такива граници се превръща в преживяване в душата, сравнимо с тактилното преживяване в сетивния свят.“ (стр. 20) Граничните преживявания са духовни преживявания. Като култивираме осъзнаване на границите – живеейки на границите – ние започваме да развиваме по-изтънчен духовен орган на възприятие.

Граничните преживявания хвърлят светлина върху природата на нашите нормални мисли и понятия. Те са продукти на мисленето, резултати от жив процес, който е бил приглушен или замърсяван, докато се втвърди в нещо, което можем да разглеждаме като обект, гледан от разстояние. Това е нашето нормално, ежедневно съзнание, което е претъпкано с продукти. С ясни понятия се опитваме да изградим структура на разбиране за света. Но на това винаги ще липсва жизнеността на реалността. Стигайки до гранични преживявания, ние работим с понятия и идеи по различен начин. Насочваме вниманието си повече към процеса на мислене, така че животът в мисълта да се превърне в средство за вътрешна трансформация. В началото усещаме тъмнина и знаем само, че се сблъскваме с нещо нематериално. Но колкото ¹⁰⁸повече живеем...

с дискомфорта от интелектуалните противоречия и осъзнаваме своята неспособност да проникнем в реалността, толкова повече всъщност се сблъскваме с нещо, което преживяваме като някак живо и дълбоко, макар и първоначално доста неопределено .

На тези граници, казва Щайнер, „антропософията започва работа със своя начин на познание.“ (стр. 83) Това ясно показва, че антропософията има общо с вътрешната дейност, а не с някакъв вид визия за духовни същности, които ние пасивно възприемаме като обекти, появяващи се пред нашето интелектуализирано сетивно възприятие. Духовните органи – като рудиментарния орган на допир, който използваме, за да преживеем границите – „не са нещо статично;

те са в непрекъснато движение. И когато не се използват, не е възможно да осъзнаваме тяхното присъствие.“ (стр. 18)

Това, че не възприемаме непрекъснато живостта на света, е свързано с конфигурацията на нашето съвременно съзнание. Съществува „жива, свръхсетивна връзка между хората и сетивно наблюдавания обект“. (стр. 86) Живата връзка е притъпена в това, което преживяваме като мисли. Това притъпяване е важно за нас, за да постигнем чувство за независимо аз. Но това е и състояние, което чрез вътрешна дейност може да бъде преодоляно, за да можем да се свържем отново с духовната дейност на света.

Връзката между душата и тялото

Забележителен факт е, че Щайнер е избрал да вмъкне „бегло уточнение“ в края на книгата, за да пише за първи път за тройната връзка между душата и тялото. Той отбелязва, че това, което очертава там, е резултат от тридесет години изследвания. Той обсъжда как три основни дейности на човешката душа – представянето (или менталното представяне; *Vorstellen*), чувството и волята – се интегрират с тялото в три различни вида дейност. Представянето (формирането на мисли и ментални образи) се поддържа от нервна и сетивна дейност, чувството – от ритмична дейност, а волята – от метаболитна дейност. От 1917 г. нататък Щайнер обсъжда в безброй лекции и от много различни гледни точки тази тройна връзка между душата и тялото. Тя е вдъхновила много трудове, например в антропософската медицина и психология, както и във валдорфското образование.

Дискусията в „Загадките на душата“ е плътна и добре аргументирана. Струва си да се проучи отново. Както споменах в началото на това въведение, гледната точка, че мозъкът заедно с нервната система е седалището на всички наши психологически способности, е дълбоко вкоренена в нашата наука и в културата като цяло. Тройната перспектива на Щайнер по никакъв начин не е намерила място в масовия поток. Не че това, което Щайнер изобразява, е опровергано от емпирични открития. Проблемът е в интерпретацията на откритията.

Макар че в известен смисъл е лесно да се видят връзките между мисълта и нервната система, чувствата и ритмичните процеси, както и волята и метаболитната активност, съвсем друг въпрос е действително да се преодолее мозъчно-центрираният начин на изобразяване на човешката психология. Внимателното изучаване на това „бегло уточнение“ може да помогне, защото то многократно ни води до гранични преживявания, които ни подтиква да оставим зад гърба си удобните си и фиксирани категории. Нека дам няколко примера.

Волята често се пренебрегва в психологията като самостоятелна способност. Днес човек си представя волята като дейност на двигателните нерви – гледна точка, на която Щайнер категорично се противопоставя. Но той признава, че разбирането на волята не е лесен въпрос. Той предлага аналогия. Ако погледнем цветна повърхност, виждаме цвета; това е като нашето осъзнаване при представянето – имаме нещо определено пред въображението си. Но когато има черна област в цветното поле, ние я виждаме като липса на цвят. Това е като волята – тя е там, за да бъде открита като вид не-присъствие в нашия свят от мисли и вътрешни картини. Когато усетим този парадокс, ние сме на границата на нормалния опит. Волята не ни се натрапва като обект на съзерцание. Трябва да развием способността да възприемаме нещо като реално, което в началото изглежда като липса в полето на нашия ежедневен опит.

Още по-предизвикателно е обсъждането на нервната активност от Щайнер. Той пише, че за да открием истинската природа на нервната активност, трябва да изключим това, което е ритмично и метаболитно в нервите. Какво остава? Само „това, което не е видимо за сетивата, е невронната активност – въпреки че фактът, че тя трябва да е там, както и специфичният характер на нейната активност, може да се заключи от това, което се получава от сетивното.“ (стр. 97) Това е загадка. Как да разпознаем, че именно невъзприемчивото във възприемчивото е нервната активност? Тук няма еднозначен отговор. Става въпрос за отново и отново подхождане към това.

граница, на която се чувстваме неудобно и вече не стоим на безопасна, солидна основа .

Според Щайнер, какъв е резултатът от тази загадъчна нервна активност? Тя е това, което приглушава и умъртвява живото съдържание и активност на душата в нашите нормални статични мисли и идеи. Така че, чрез самото гранично преживяване на опита да схванем нервната активност, ние правим първите стъпки в преодоляването на нейните умъртвяващи ефекти! Отрицателно, такава граница е мястото, където спира нормалното дискурсивно мислене. Положително, това е допирно преживяване, макар и неочертано, на свръхсетивния живот. Само като се отдалечим от нашите умъртвени представи за реалността, можем да получим истинско прозрение за тройната човешка организация. Ето защо, според мен, това си остава по-скоро задача, отколкото нещо, което можем да кажем, че всъщност знаем.

Това, което се стремях да покажа чрез тези примери, е, че тази книга – и това важи и за останалите осем „бегли пояснения“ – е книга, чрез която можем да обучаваме способности. Тя ни води отново и отново до преживявания, където можем да кажем: нещо се отваря, не е лесно, не получавам лесна за разбиране информация за, да речем, тройното човешко същество, която мога просто да повтора и приложам. Но мога да изградя способности да живея на граници, които носят нови преживявания на загадките на душата.

Референции

108

- Пол Чърчланд (1988). Материя и съзнание: Съвременно въведение във философията на ума. Кеймбридж, Масачузетс: The MIT Press.
- Jorgenson LA et al. (2015). „Инициативата BRAIN: разработване на технологии за катализиране на откритията в невронауката“, Phil. Trans. R. Soc. B, том 370: 20140164. <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2014.0164>
- Зандер, Хелмут (2011). Рудолф Щайнер. Мюнхен: Piper Verlag, 2011 г.

Предговор

Есетата, събрани в този текст, бяха написани, за да представят няколко неща, които смятах за необходимо да кажа като оправдание за антропософския път на познанието.

В първото есе, „Антропология и антропософия“, се опитах да покажа накратко как истинската наука не само не противоречи на това, което разбирам като „антропософия“, но че антропософският път на втората е необходимо изискван от средствата за познание на първата. Трябва да има антропософска духовна наука, ако антропологичното познание на науките иска да бъде това, което твърди. Или основанията за съществуването на антропософия са оправдани, или научните прозрения нямат истинностна стойност. В първото есе се опитвам да изразя това във форма, която не е експлицитна в моите вече публикувани трудове, въпреки че е имплицитна там.

Що се отнася до второто есе, „Макс Десоар* за антропософията“, признавам, че няхах субективно желание да го напиша. И все пак то трябваше да бъде написано, защото отказът от това би събудил погрешното впечатление в много кръгове, че поддръжникът на антропософията се е въздържал от влизане в научна дискусия с поддръжниците на други начини на мислене¹⁰⁸* Оставям [7/8] много атаки срещу антропософията напълно без отговор, не само защото не смятам полемиката за моя задача в тази област, но и защото на мнозинството от тези атаки им липсва сериозността, необходима за плодотворна дискусия в тази област. Също така онези нападатели, които вярват, че имат научни мотиви да се борят срещу антропософията, често не знаят колко ненаучни са техните възражения в сравнение с научното мислене, което антропософията намира за необходимо.

Дълбоко съжалявам, че есето върху атаката на Макс Десоар срещу антропософията не можеше да бъде другояче. С удоволствие бих се включил в дискусия за начина на мислене, който Десоар представлява, от една страна, и антропософския начин на мислене, от друга. Но вместо това „Критика“ на Десоар изискваше от мен да

покажа как той представя пред читателите си карикатура на моите възгледи и след това говори за това, казвайки неща, които не...

нямат нищо общо с моите възгледи. Трябваше да покажа как Макс Десоар „чете“ книгите, които се заема да атакува. Така есето ми е изпълнено с обсъждане на неща, които могат да изглеждат дребни. Но как би трябвало да се постъпи иначе, ако са необходими дребни детайли, за да се представи истината? Дали Макс Десоар има право да омаловажава антропософията, която аз представлявам, като я включва сред духовните течения, за които той казва, че са „смес от погрешни интерпретации на определени психически процеси и погрешно оценени останки от изчезнал мироглед“ [8/9] , оставям на читателите на моя трактат да преценят. Те ще могат да видят доколко този „критик“ е разбрал моите възгледи от начина, по който ги чете. ^

Относно третото есе, „Франц Brentano* (Спомен)“, мога да кажа обратното. Изпитвах дълбока нужда да го напиша. И ако съжалявам за нещо в това отношение, то е, че не го написах по-рано и не се ангажирах да го покажа на Brentano. Въпреки че съм ревностен читател на трудовете на Brentano от много дълго време, едва сега делото на живота му е стигнало до душата ми по такъв начин, че мога да опиша връзката му с антропософията по начина, по който го направих в този трактат. Смъртта на този уважаван господин ме принуди да преживея отново делото на живота му в мисли и именно тези перспективи доведоха до предварителните¹⁰⁸ заключения, които са в основата на изложението в моето есе.

Към тези три есета добавих някои „Бегли разяснения на съдържанието на тази книга“, които представят откритията на антропософските изследвания. Настоящите обстоятелства диктуват, че в тези презентации давам насоки за резултати, които всъщност изискват много по-обширно обсъждане [9/10] , които преди това - но само частично - съм давал в устни презентации. В тези презентации очертавам някои от научните нишки, които трябва да бъдат изведени от антропософията към философията, психологията и физиологията.

Може би изглежда, че в настоящето интересите на хората трябва да се насочат в различна посока от тази, в която се движат следващите наблюдения. И все пак аз вярвам, че човек не само не се отклонява от

сериозните задължения на това непосредствено настояще от подобни съображения, но че това, което се крие в тях, служи именно на настоящето чрез импулси, които може да не изглеждат непосредствено забележими, но въпреки това имат още по-силна връзка с преживяването на настоящето.

Берлин; 10 септември 1917 г.

РУДОЛФ ЩАЙНЕР

Антропология и антропософия

В книгата на Макс Десоар „Отвъд душата“* има кратък раздел, в който духовната наука, наречена „антропософска“ и свързана с моето име, е заклеямена като научно несъстоятелна. Сега би могло да се твърди, че всеки диалог между някой с научния възглед на Десоар и привърженик на този антропософски метод е при всички обстоятелства загуба на време. Защото последният по необходимост твърди област на чисто духовен опит, която първият категорично отрича и прехвърля в сферата на фантазията. Очевидно тогава можем да говорим за духовната наука и нейните открития само с някой, който вече има основание да вярва, че гореспоменатата антропософска област е реалност.

Това би било достатъчно вярно, ако поддръжникът на антропософията нямаше какво друго да представи освен собствените си вътрешни лични преживявания и ако просто ги съпоставеше с откритията на наука, основана на сетивно наблюдение и тяхното научно разработване. Тогава бихте могли да кажете: професорът по [11/12] наука, дефиниран така, трябва да откаже да счита преживяванията на духовния изследовател за реалности; последният може да очаква само да впечатли онези, които вече са възприели неговата собствена гледна точка.

И все пак това заключение се основава на погрешно схващане за това какво имам предвид под антропософия. Съвсем вярно е, че антропософията се основава на психически преживявания, които са независими от сетивните впечатления, а също и на научни преценки, основани само на сетивни впечатления. Следователно трябва да се признае, че на пръв поглед двата вида разбиране са разделени един от друг от непреодолима пропаст.

Въпреки това се оказва, че това не е така. Съществува обща основа, върху която двете методологии могат правилно да се сблъскат и върху която е възможен дебат относно констатациите и на двете. Тази обща основа може да се характеризира по следния начин.

Защитникът на антропософията твърди, въз основа на възприятия, които не са просто негови лични преживявания, че процесът на човешкото познание може да бъде допълнително развит след

определена фиксирана точка, точка, отвъд която научните изследвания, разчитайки единствено на

сензорното наблюдение и интелектуалните преценки, основани на тези наблюдения, отказват да си тръгнат. За да избегна много досадни перифрази, предлагам по-нататък да обознача методологията, основана на сензорно наблюдение и интелектуално разработване на сензорното наблюдение, с термина „антропология“, като моля читателя [12/13] да снизходи тази необичайна употреба. Той ще бъде използван навсякъде стриктно с тази препратка. Антропософското изследване следователно смята да започне оттам, където антропологията свършва. TM

Защитникът на антропологията се ограничава до свързването на опита на душата си с понятията на разума с опита си чрез сетивата. Защитникът на антропософията осъзнава факта, че тези понятия са способни (независимо от обстоятелството, че са свързани със сетивни впечатления) да разгърнат свой собствен живот в душата.

Освен това, че чрез разгръщането на този живот в душата те предизвикват развитие в самата душа. Той осъзнава как душата, ако обърне необходимото внимание на този процес, открива в своето същество, че органите на духа разкриват присъствието си там. (Като използвам израза „органи на духа“, аз възприемам и разширявам езиковата употреба на Гюте, [13/14] който говори за „духовни очи“ и „духовни уши“, когато обяснява своята философска позиция). TM Тези духовни органи представляват образувания в душата, аналогични на това, което са сетивните органи в тялото. Разбира се, те трябва да се разбират изключително като психически. Всеки опит да се свържат с някакъв вид соматично образувание трябва да бъде абсолютно изключен, що се отнася до антропософията. Духовните органи трябва да се разбират като никога по никакъв начин не се отклоняват от психичното и не навлизат в тъканта на соматичното. Всяко подобно посегателство е, за антропософията, патологично образувание, с което тя няма да има нищо общо. И целият начин, по който се разбира развитието на тези органи, би трябвало да бъде достатъчно силно доказателство, за да удовлетвори добросъвестния изследовател, че по въпроса за аномалните психически преживявания, за илюзиите,

виденията, халюцинациите и т.н., идеите в антропософията не са нищо друго освен тези, които са оправдани в антропологията. TM Когато откритията на антропософията се приравняват с така наречените аномални преживявания, аргументът неизменно се основава на неразбиране или на недостатъчно познаване на това, което антропософията всъщност твърди. Нещо повече, никой [14/15], който е проследил с малко проникновение начина, по който антропософията третира развитието на духовните органи, не би могъл да се подхлъзне до идеята за нейното

това е път, който би могъл да доведе до патологични синдроми. Напротив, при такова проникване ще се осъзнае, че всички етапи на психичното преживяване, които човешкото същество, според антропософията, преживява в своето развитие към интуицията на духа, се намират в област, която е изключително психична, така че сетивното преживяване и нормалната интелектуална дейност продължават успоредно с тях непроменени от това, което са били преди отварянето на тази територия. Изобилието от недоразумения, които съществуват по отношение на този аспект на антропософското познание, произтичат от факта, че много хора изпитват затруднения да съсредоточат вниманието си върху това, което е чисто и отчетливо психично. Способността да формират идеи в ги изоставя, освен ако не е подкрепена от някакво скрито позоваване на сетивни феномени. Ако това не се случи, умственият им капацитет в отслабва и идеацията в потъва до енергийно ниво под това на сънуването - до онова ниско ниво, където мисленето в е на нивото на сън без сънища, където вече не е съзнателно. Може да се каже, че съзнанието на такива умове е претоварено с последващите ефекти или действителните ефекти на сетивните впечатления и това претоварване води до съответстващ сън на всичко, което би било разпознато като психическо, ако изобщо може да бъде уловено. Дори е вярно да се каже, че много умове подхождат към собствено психичното с безнадеждно неразбиране именно защото не са в състояние, когато то се сблъска с тях, да останат будни, [15/16] както правят, когато се сблъскат със сетивното съдържание на съзнанието. Такова е затруднението на всички, у които способността за бдително внимание е достатъчно силна само за целите на ежедневието. Това може да звучи изненадващо, но бих

препоръчал на всеки, който намира за невероятно, да обмисли внимателно едно възражение, повдигнато от Брентано срещу философа Уилям Джеймс.* „Необходимо е“, пише Брентано, „да се прави разлика между акта на усещане и това, върху което е насочен актът, т.е. между усещане и усещано, тъй като двете са толкова различни едно от друго, колкото настоящият ми спомен за минало събитие е различен от самото събитие; или, за да вземем още по-драстичен пример, както омразата ми към враг е различен от обекта на тази омраза.“ Той добавя, че грешката, която забелязва, „се появява тук-там“ и продължава:

Сред другите, той е възприет от Уилям Джеймс, който се е опитал да го утвърди в дълго обръщение към Международния конгрес по психология през 1905 г. Защото, когато погледна в една стая, очевидно е там не само стаята, но и моето гледане; защото въображаемите образи само на сетивни обекти...

постепенно се разграничават от обективно стимулираните; защото, в крайна сметка, ние наричаме някои тела красиви, но разликата между красиво и грозно се отнася до различни емоции - следователно трябва да спрем да разглеждаме физическите и психическите явления като два различни класа външност.

Трудно ми е да разбера как самият оратор би могъл да не осъзнава слабостта на тези аргументи. [16/17] Да се появяваш едновременно не означава да се появяваш като едно в едно и също. Защото едновременността е по-малко от идентичност. Ето защо Декарт* можеше да препоръча на своите читатели, без страх от противоречие, да отрекат, поне за начало, че стаята, която виждам, е такава, и да се придържат към виждането ѝ като единственото нещо, свободно от съмнение. Но ако първият аргумент падне, тогава очевидно и вторият. Защото защо би имало значение, че фантазията се различава от виждането само по степента на интензивност, след като, дори ако степените на интензивност бяха еднакви, пълното сходство между фантазията и виждането не би могло да докаже, от току-що казаното, нищо повече от сходството на фантазията с психически феномен? В третия аргумент се говори за красота. ... Със сигурност е много странен вид логика, която от факта, че удоволствието от красивото е

нещо психическо, прави заключението, че това, с чиято поява е свързано удоволствието, също трябва да бъде нещо психическо. Ако това беше така, всяко недоволство би било идентично с това, от което сме недоволни; и човек би трябвало да бъде много внимателен да не съжалява за минала грешка, защото съжалението (тъждествено с грешката) би повторило самата грешка.

Поради всички тези причини не бива да има голям страх, че авторитетът на Джеймс, който той за съжаление споделя с този на Мах* сред немските психолози, ще съблазни много хора да пренебрегнат такова крещящо разграничение .

Въпреки това, това „пренебрегване на очевидни различия“ далеч не е рядкост. Причината е, че нашата способност за мислене в действия бдително [17/18] само със сетивни впечатления, докато действителният, едновременен психически фактор присъства в съзнанието само в слабата степен на преживяванията, преживени по време на сън. Потокът от преживявания идва при нас в два потока: единият от тях се възприема будно; другият, психическият, се улавя едновременно, но

само със степен на осъзнатост, подобна на манталитета в на съня, тоест, с практически никаква осъзнатост. Недопустимо е да се игнорира фактът, че по време на обикновения буден живот психологията на съня не просто спира; тя продължава успоредно с нашето будно преживяване; така че специфично психичното навлиза в полето на възприятието само ако субектът е буден не само за сетивния свят (както е при обикновеното съзнание), но и за екзистенциално психичното - какъвто е случаят с интуитивното съзнание. Няма голямо значение дали последното (дрямката, която продължава в будно състояние) е просто отречено по грубо материалистични причини или, според Джеймс, е смесено с физическия организъм, защото не се вижда. Резултатите и в двата случая са почти еднакви. И двата начина водят до злополучни mioпии. И все пак не бива да се изненадваме, че психичното толкова често остава невъзприемано, дори когато философът Уилям Джеймс не е в състояние да го различи правилно от физическото. ®

С онези, които не са по-способни от Джеймс да отделят същностно психичното от съдържанието на преживяванията на психиката чрез сетивата, [18/19] е трудно да се говори за онази част от душата, в която е наблюдавано развитието на духовните органи. Защото това развитие се случва точно в точката, в която те са неспособни да насочват вниманието. И именно тази точка води от интелектуалното към интуитивното познание. ®

Трябва да се отбележи обаче, че подобна способност за наблюдение на автентично психичното е много елементарна; тя е необходимото предварително условие, но осигурява на умствения поглед не повече от голата възможност да се погледне там, където антропософията търси психическите органи. Този първи поглед има същото отношение към душа, напълно снабдена с духовните органи, за които говори антропософията, както недиференцирана жива клетка има отношение към пълноценно същество, снабдено със сетивни органи. Душата е съзнателна, че притежава определен орган на духа, само дотолкова, доколкото е способна да го използва. Защото тези органи не са нещо статично; те са в непрекъснато движение. И когато не се използват, не е възможно да се осъзнава тяхното присъствие. По този начин възприятието им и тяхното използване съвпадат. Начинът, по който се осъществява развитието и с това възможността за наблюдението им, ще бъде описан в моите антропософски писания. Има обаче един момент, който трябва накратко да засегна тук. [19/20]

Всеки, който се отдава на сериозно размишление върху преживяванията, породени от сетивните явления, непрекъснато се сблъсква с въпроси, които...

Самото размишление е първоначално неадекватно, за да отговори. Това води до установяване от страна на представителите на антропологията на границите на познанието. Спомнете си например речта на Дю Боа-Реймон за границите на естественото познание, в която той твърди, че човекът не може да знае каква е действителната природа на материята или на който и да е елементарен феномен на съзнанието. Всичко, което може да направи, е да спре в тези точки на размишлението си и да си признае: „Има граници на познанието, които човешкият ум не може да премине.“ Той може да се задоволи с факта,

че знанието е постижимо само в рамките на тази ограничена зона и че всичко извън оградата е област на чувствата, надеждите, желанията, с които една „наука“ не може да има нищо общо.

Или може да започне наново и да формулира хипотези относно извънсетивна област. В този случай е използването на разума с вярата, че неговите съждения могат да бъдат разширени в област, в която сетивата не възприемат нищо. Но по този начин той се излага на опасност от възражението на агностика: че разумът няма право да формира съждения относно реалността, за която му липсва основата на сетивното възприятие. Защото само те биха могли да дадат съдържание на съжденията, а без такова съдържание понятията са празни. [20/21]

Отношението на антропософски ориентираната наука за духа към границите на познанието не прилича нито на едното, нито на другото.

Не и второто, защото е в съществено съгласие с възгледа, че умът трябва да загуби цялата основа за размисъл, ако се задоволява с такива идеи, които са придобити чрез сетивата, и въпреки това се стреми да прилага тези идеи отвъд областта на сетивата.

Не е първата, защото осъзнава, че контактът с тези така наречени „граници“ на знанието предизвиква определено психическо преживяване, което няма нищо общо със съдържанието на идеите v , получени от сетивата. Разбира се, ако умът си ¹⁰⁸представя само това съдържание, тогава той е длъжен, при по-нататъшна интроспекция, да признае: „Това съдържание не може да разкрие нищо за познанието, освен възпроизвеждане на сетивния опит.“ Но е различно, ако умът отиде още една крачка и се запита: Каква е природата на собствения му опит, когато се изпълва с вида мисли v , които са предизвикани от контакта му с нормалните граници на познанието? Същото упражнение на интроспекция може да го накара да каже: „Не мога да знам в обичайния смисъл с такива мисли v : но ако успея вътрешно да съзерцавам тази безсилност на знанието, осъзнавам как тези мисли v стават

„активни в мен.“ Разглеждани като нормално когнитивни идеи, те остават безмълвни, но тъй като мълчанието им все повече се съобщава на човешкото съзнание, те придобиват собствен вътрешен

живот, който става едно цяло с живота на душата. И тогава душата забелязва, че това преживяване я е довело до момент [21/22] , който може да се сравни с този на сляпо същество, което все още не е направило много, за да развие чувството си за допир. Първоначално такова същество просто би продължило да се блъска в нещата. То би усещало съпротивата на външните реалности. Но от това обобщено усещане то би могло да развие вътрешен живот, информиран от примитивно съзнание - вече не общо усещане за сблъсъци, а съзнание, което започва да разнообразява това усещане, забелязвайки разлики между твърдост и мекота, гладкост и грапавост и т.н.

По същия начин душата е способна да преживява и да разнообразява опита си с идеите v , които формира на границите на познанието, и да се учи от тях, че тези граници са просто събития, които се случват, когато душата е стимулирана от докосване на духовния свят. Моментът на осъзнаване на тези граници се превръща в преживяване в душата, сравнимо с тактилно преживяване в сетивния свят. TM В това, което преди е наричала граници на познанието v , тя сега вижда пневмато-психически стимул на преживяване чрез духовен свят. И от отразения опит, който може да има с различните граници на познанието v , общото усещане за свят на духа се отделя в многообразно негово възприятие. Това е начинът, по който, така да се каже, [22/23] най-скромният начин на възприемане на духовния свят става опитен. Всичко, което беше разгледано дотук, е първоначалното отваряне на душата към света на духа, но то показва, че антропософията, както аз използвам термина, и духовните преживявания, към които тя се стреми, не означават всякакви мъгляви лични афекти, а по-скоро методично развитие на автентично вътрешно преживяване. Тук не е мястото да се демонстрира по-нататък как такова първоначално примитивно духовно възприятие след това се засилва чрез по-нататъшни психически упражнения, така че да стане легитимно да се използва речникът на докосването в този контекст или на други и „висши“ начини на възприятие. За психология от този вид трябва да насоча читателя към моите антропософски книги и статии. Настоящата ми цел е само да посоча принципа, който

е в основата на духовното възприятие, както се разбира в антропософията.

Ще предложа още една аналогия, за да илюстрирам колко много се различава поведението на душата в рамките на антропософското духовно изследване

от тази на антропологията. Вижте няколко зрънца пшеница . Те могат да се използват за хранителни цели. Алтернативно, те могат да бъдат засадени в почвата, така че от тях да се развият други пшенични растения. Представете v и идеите v, придобити чрез сетивния опит, могат да се запазят в ума, така че преживяното в тях да е възпроизвеждане на сетивната реалност. И те могат да бъдат преживени и по друг начин: енергията, която те излъчват в душата чрез това, което са , независимо от факта, че възпроизвеждат явления, може да бъде оставена да се прояви. [23/24] Първият начин, по който представите v действат в душата, може да се сравни с това, което се случва с пшеничните зрънца, когато те се усвояват от живо същество като средство за хранене. Вторият - с пораждаването на ново пшенично растение чрез всяко зрънце.

Разбира се, трябва да имаме предвид, че в аналогията се получава растение, подобно на родителското растение; докато от идея v, активна в душата, резултатът в душата е сила, достъпна за формирането на органи на духа. Трябва също да се има предвид, че първоначалното осъзнаване на такива вътрешни сили може да бъде разпалено само от особено мощни идеи v , като онези „граници на познанието“, за които говорихме; но щом веднъж това съзнание е било предупредено за наличието на такива сили, други идеи v и представи v също могат да послужат, макар и не толкова добре, за по-нататъшен напредък в посоката, която е поело сега.

Аналогията едновременно илюстрира нещо друго, което антропософските изследвания откриват относно действителната психология на менталното представяне. А именно: Всеки път, когато едно зърнено семе се обработва с цел хранене, то се отклонява от присъщия му модел на развитие, който завършва с образуването на ново растение; но така е и с едно представяне, когато се прилага от ума за създаване на ментално копие на сетивното възприятие,

отклонено от правилния му модел на развитие. Съответното по-нататъшно развитие, присъщо на едно представяне v , е да функционира като сила в развитието на душата. Точно както не откриваме законите на развитието, вградени в едно растение, [24/25] ако го изследваме за неговата хранителна стойност, не откриваме и същността на една идея v или представяне v , когато изследваме нейната адекватност при възпроизвеждането за познание на реалността в опосредстваното от него. Това не означава, че не трябва да се предприема такова изследване. Всичко това може да бъде изследвано точно толкова, колкото и хранителната стойност на едно семе. Но тогава, точно както последното изследване хвърля светлина върху нещо съвсем различно от законите за развитие на растежа на растенията, така прави и епистемологията,

който тества „представленията“ 7 по критерия за стойността им като образи за познание, стигат до заключения за нещо различно от същностната природа на идеацията“. Семето, като такова, не е дало почти никакви индикации за превръщане в храна: нито пък е задължение на „представленията“, като такива, да доставят копия за познание. Всъщност, точно както приложението му като храна е нещо съвсем външно за самото семе, така и когнитивното възпроизводство е без значение за „представлението“. Истината е, че това, което душата улавя в своите „представления“, е нейното собствено развиващо се съществуване. Само чрез дейността на душата се случва представите „да се превърнат в медии за познание на някаква реалност“. ®

Остава въпросът: Как „представите“ се превръщат в медии за познание? Антропософското наблюдение, използвайки духовни органи, неизбежно отговаря на този въпрос по различен начин от епистемологичните теории [25/26], които отхвърлят това наблюдение. Отговорът му е следният.

„Представите“ в строг смисъл – разглеждани като това, което самите те първоначално представляват – наистина формират част от живота на душата; но те не могат да станат съзнателни там, докато душата не използва съзнателно своите духовни органи. Докато запазват първоначалната си жизненост, те остават несъзнателни. Душата

живее чрез тях, но не може да знае нищо за тях. Те трябва да потиснат* собствения си живот, за да станат съзнателни преживявания на нормално съзнание. Това потискане се осъществява чрез всяко сетивно възприятие. Следователно , когато душата получи сетивно впечатление, настъпва притъпяване* на живота на „представата“ и това притъпено представяне „ е това, което душата преживява като средство за познание на външната реалност“. Всички представи и идеи, които душата свързва с външната сетивна реалност, са вътрешни духовни преживявания, чийто живот е потиснат. Във всички наши мисли „ за външния свят на сетивата “ имаме работа с умъртвени представи . И все пак животът на представите не е просто унищожен; по-скоро той е отделен от сферата на съзнанието, а продължава да съществува в несъзнателните области на душата. Там той отново се открива от органите на духа. Точно както умъртвените идеи на душата могат да бъдат свързани със сетивния свят, така и живите идеи , възприети от духовните органи, могат да бъдат свързани с духовния свят.

Но граничните понятия [26/27] от типа, за който стана дума по-горе, по самата си природа отказват да бъдат притъпени. Следователно, те се съпротивляват на това да бъдат свързани с каквото и да е

чувство за реалност. И поради тази причина те се превръщат в отправни точки за духовно възприятие.

108

В моите антропософски писания съм прилагал термина „въображаем“ към представи v , които се възприемат от душата като живи.

Неразбиране на това, което се има предвид тук под „въображаем“, е да се смесва позоваването на тази дума с формата на изразяване, която трябва да се използва, за да се внушат аналогично такива представи. Какво означава думата „въображаем“, може да се изясни по следния начин. Ако някой има сетивно възприятие, докато другият външен обект му прави впечатление, тогава възприятието има определена вътрешна сила за него. Ако се отвърне от обекта, тогава може да го представи пред себе си в чисто вътрешно представяне . Но вътрешната сила на представянето сега е намалена. В сравнение с представянето, осъществено в присъствието на обекта, то е повече или по-малко сенчесто. Ако иска да оживи тези сенчести представи v

на обикновеното съзнание в душата си, той ги импрегнира с ехо от усещането. Той превръща представянето във визуален образ. Подобни въображаеми представи v със сигурност не са нищо друго освен съвместните ефекти на представянето v и сетивния живот, комбинирани. Но „въображаемите“ представи v на антропософията изобщо не възникват по този начин. За да ги осъществи, душата трябва да е толкова добре запозната с вътрешния процес [27/28] , който съчетава психическото представяне със сетивното впечатление, че да може да държи изцяло на една ръка разстояние притока на самите сетивни впечатления (или на техните отгласи в последващото преживяване) в акта на представяне на v . Това въздържане от последващи сетивни преживявания* може да се постигне само ако сме опознали начина, по който дейността по представяне на v е предотвратена от тези последващи преживявания. Едва тогава той е в състояние да съчетае живо своите духовни органи със самия акт на представяне v и по този начин да получава впечатления от духовната реалност. По този начин животът на представяне v е импрегниран от съвсем различна страна, отколкото е при сетивното възприятие. И по този начин умствените преживявания са положително различни от тези, предизвикани от сетивното възприятие. И все пак те не са извън всякаква възможност за изразяване. Те могат да бъдат изразени по следните начини.

Когато човек възприема жълтия цвят, той изпитва не само оптично, но и емпатично психическо преживяване от естеството на чувството. То може да е повече или по-малко изразено при различните възприемащи, но никога не липсва напълно. В „ Теорията на“ на Гьоте има една красива глава...

Цвят върху „сензорно-моралния ефект на цвета“,* в който той е описал с голяма проникателност емоционалните странични ефекти на червеното, жълтото, зеленото и т.н. Сега, когато умът възприема нещо от определена област на духа, може да се случи това духовно възприятие да има същия емоционален страничен ефект като сетивното възприятие на жълтото. Знаем, че имаме това или онова духовно преживяване. Това, което имаме пред себе си в представянето v, разбира се, не е същото като при сетивното възприятие на жълтия цвят. Но той има, като емоционален страничен

ефект, [28/29] същото вътрешно преживяване, както когато жълтият цвят е пред очите му. Тогава той може да твърди, че възприема духовното преживяване като „жълто“. Разбира се, той би могъл да избере да бъде по-точен, като винаги внимава да каже: „умът възприема нещо, което въздейства на душата, по-скоро както жълтият цвят ѝ въздейства.“ Но такива сложни словесни предпазни мерки би трябвало да са ненужни за всеки, който вече е запознат чрез антропософската литература с процеса, водещ до духовно възприятие. Тази литература дава достатъчно ясно предупреждение, че реалността, отворена за духовното възприятие, не се изправя пред органа на духа по начина, по който е отслабен сетивен обект или събитие, нито по такъв начин, че да може да бъде представена в идеи v , които са интуиции на сетивата*, както обикновено се разбират .

*

Точно както умът се запознава чрез своите духовни органи с духовния свят извън нас, така той опознава и нашата човешка духовна природа. Антропософията наблюдава това духовно същество като член на духовния свят. Тя преминава от наблюдение на част от духовния свят към идеи v за човека, които му представят духовния човек, такъв какъвто се разкрива в човешкото тяло. Антропологията също, идвайки от обратната посока, преминава към идеи v за човека. Ако антропософията е достигнала етапа на разработване на вече описаните методи за наблюдение [29/30] , тогава¹⁰⁸ тя достига до интуиции относно човешкото духовно ядро, такова каквото се разкрива в сетивния свят, в тялото. Върхът на това саморазкритие е съзнанието, което позволява на сетивните впечатления да се запазят под формата на представи v . Продължавайки от преживяванията на извънчовешкия духовен свят към човешкото същество, антропософията открива, че последното съществува в сетивно тяло и в това тяло развива съзнанието за сетивната реалност. Последното нещо, до което достига в търсенето си на човешкото, е живата дейност на душата в „представление“, което е изразимо в съгласувани образи. След това, в края, така да се каже, на своето духовно изследване, то може да разшири погледа си по-нататък; може да види как същественият живот на представянето бива полупарализиран чрез възприемащите сетива. Именно този притъпен процес на представяне

антропософията вижда (осветен от духовна страна) като характеризиращ човешкия живот в сетивния свят, доколкото представяме 17 същества. Нейната философия за човека е крайният резултат от предварителни изследвания, проведени чисто в сферата на духа. Чрез това, което се е случило в хода на тези изследвания, то стига до характеристика на човешкото същество, живеещо в сетивния свят.

Антропософията изследва царствата на сетивния свят. Тя стига и до човешкото същество, напредвайки по своя път. Тя ни представя v като комбиниращи фактите на сетивния свят в нашия физически организъм по такъв начин, че възниква съзнание [30/31] и че чрез съзнанието външната реалност се представя в представи v . Антропологът вижда тези представи v като произтичащи от човешкия организъм. И в този момент, наблюдавайки по този начин, той е доведен до застой. Той не може, само чрез антропологията, да разбере някаква вътрешна закономерна връзка в акта на мислене v . Антропософията, в края на пътуването, което е поело своя път в духовното преживяване, продължава да съзерцава човешкото духовно ядро, доколкото то се проявява чрез възприятията върху сетивата. По подобен начин антропологията, в края на пътуването, което е поело своя път в областта на сетивата, може само да продължи в нашите представи v да съзерцава начина, по който ние действаме сетивно върху нашите сетивни възприятия. По този начин тя открива, че тази операция се поддържа не от законите на соматичния живот, а от менталните закони на логиката. Но логиката не е област, която може да бъде изследвана по същия начин като другите области на антропологичното изследване. Логически подредената мисъл е отговорна за закони, които вече не могат да бъдат наречени такива на физическия организъм. Доколкото ние оперираме с тях, това, което се разкрива, е същото същество, което антропософията е срещнала в края на своето пътуване. Само че антропологът вижда това същество по начина, по който е осветено от сетивна страна. Той вижда замърсяващите представи v и също така признава, признавайки валидността на логиката, че преобладават онези идеи v , които принадлежат на друг свят; това е свят, който се преплита със сетивния свят, но не е идентичен с него. В процеса на генериране на

идеи v , осъществяван от логическо същество, антропологията разкрива [31/32] нашата сетивна природа, проектираща се в духовния свят. По този път антропологията стига до...

философия на човешката природа като краен резултат от нейните изследвания. Всичко, което е довело до нея, може да се намери единствено в сферата на сетивата. ^

Следователно, правилно следвани, двата подхода, антропософският и антропологичният, се сближават и се срещат в една точка.

Антропософията допринася за това сближаване, като представя образа на живия човешки дух, показвайки как чрез сетивното съществуване той развива съзнанието, което се намира между раждането и смъртта, докато едновременно с това свръхсетивното му съзнание е притъпено. Антропологията допринася за това сближаване, като представя образа на нашата сетивна природа, схващащата нашата индивидуалност в момента на съзнанието, но извисяваща се в съществуване в духа, което се простира отвъд раждането и смъртта. В това съвпадение е възможно наистина плодотворно разбирателство между антропософията и антропологията. То не може да се провали, ако и двете дисциплини продължат да изграждат философия на човешкото същество. Със сигурност философията на човечеството, произтичаща от антропософията, ще предостави образ на човешкото същество, очертан с методи, съвсем различни от тези на ¹⁰⁸образа, предоставен от хуманистичната философия, произтичаща от антропологията. И все пак, внимателните наблюдатели на единия и на другия образ ще открият, че техните идеи съответстват , [32/33] както негативната плака на компетентен фотограф съответства на неговия позитивен отпечатък.

Тези наблюдения започнаха с въпроса дали е възможен плодотворен диалог между антропологията и антропософията. Те може би успяха да покажат, че отговорът, поне от антропософска гледна точка, е утвърдителен.

Десоар за антропософията

От предишното представяне можете да видите колко силно един поддръжник на антропософията би желал обективен разговор с антрополог. Възможно е дискусията да бъде свързана с книга като тази на Макс Десоар. От гледна точка на антропософията, книгата на Десоар представлява науката антропология. Тя се основава на данните от сетивното възприятие и се стреми да въведе начина на мислене и изследване, които са обичайни в съвременната наука. За нашите цели, неговата книга е неразделна част от науката антропология.

В раздела на книгата си, озаглавен „Антропософия“, Макс Десоар иска да отправи критика на антропософските възгледи, изобразени в моите писания. ! 13 ! Той се опитва да възпроизведе различни тълкувания на тези писания по свой начин и да свърже критичните си коментари с тях. Това би могло да доведе до наблюдения върху това какво могат да кажат и двете сфери на мисълта по отношение на този или онзи въпрос относно стремежа към знание. [34/35]

Затова искам да представя и обсъдя експозициите на Макс Десоар тук.

Десоар иска да покаже, че съм представил гледната точка, че човешката душа би могла, чрез вътрешно развитие, да използва своите духовни органи и по този начин да влезе във връзка с духовния свят по начин, подобен на този на телесните сетива към сетивния свят. ¹⁰⁸ Предишната глава на този текст показва какво според мен трябва да се случи в душата, за да се постигне интуиция за духовен живот. Макс Десоар представя по свой начин това, което съм казал в моите писания по този въпрос. Той пише:

Чрез такава вътрешна работа душата постига това, което е търсила цялата философия. Разбира се, не бива да бъркаме безтелесното съзнание със съноподобното ясновидство и хипнотичните процеси. Ако душевните ни сили са засилени, егото може да преживее себе си над съзнанието, сякаш в кондензация и освобождение на духа; всъщност, вече с

възприятието на цветовете и тонове, то може дори да изключи посредничеството на тялото от това преживяване.

След това Десоар добавя като бележка под линия: „Не си струва труда да се оспорват тези твърдения подробно.“ 414 По този начин Десоар свързва моя възглед за духовното възприятие с изключването на посредничеството на тялото при възприемането на цветовете и тонове. Помислете какво казах в предишното описание на преживяванията, които душата претърпява чрез своите духовни органи, и как тя с 3 5/36] стига до изразяване на тези преживявания в цветни и звукови образи. Тогава ще видите, че от гледна точка на антропософията нищо не може да бъде по-глупаво от това да се твърди, че душата може „да изключи посредничеството на тялото при възприемането на цветовете и тонове“. Ако аз изложа подобно твърдение, тогава би било правилно да се каже, че не си струва „да се опровергава това твърдение подробно“. Тук човек стои пред един наистина забележителен факт.

Макс Десоар твърди, че казвам нещо, което според моите собствени предположения би трябвало да се характеризира от мен като глупаво. Просто е невъзможно да се приеме възражение, повдигнато от опонент по този начин. Очевидно тук е представена карикатура, а след това е била оспорена.

Сега може би Десоар би могъл да възрази, че ¹⁰⁶не намира последствията по отношение на въпроса, току-що засегнат в предходната глава, изложени толкова ясно в по-ранните ми писания, колкото в по-късните ми.

С готовност ще призная, че по отношение на много измерения на антропософията, по-късните описания съдържат по-точно изложение на нещата, които са били предложени по-рано, и че читателят на ранните ми писания може би ще стигне до погрешно схващане тук или там за това, което аз считам за правилно следствие от моите възгледи в едно или друго отношение. Вярвам, че всеки с малко прозрение би сметнал това за съвсем естествено, защото антропософията е широка област на изследване и публикациите винаги могат да обхванат само отделни аспекти. [36/37]

Но в този случай, може ли Макс Десоар наистина да твърди, че в по-ранните ми писания въпросът, който засегнах по-горе, не е намерил изяснение? Книгата на Десоар се появява през 1917 г. В петото издание на книгата ми „Как да познаваме висшите светове“, което се появява през 1914 г., в пасаж, където разглеждам изобразителното представяне на духовните преживявания чрез цветовете, направих следното наблюдение:

С всички следващи описания човек трябва да е наясно с факта, че например при „виждането“ на цвят, духовното виждане

(интуиция) се има предвид. Когато ясновидското съзнание говори за „виждам червено“, това означава: „Имам преживяване в душата и духа си, което е подобно на физическото преживяване на впечатлението от червен цвят.“ Този израз се използва само защото е напълно естествено в такъв случай ясновидското съзнание да каже „Виждам червено“. Който не внимава, може лесно да обърка цветно видение с истинско ясновидско преживяване .

Направих това наблюдение не защото вярвам, че някой, който е прочел по-ранните ми описания с истинско разбиране, би могъл да повярва, че твърдя, че човек може да вижда цветовете без очи, а по-скоро защото си помислих, че тук-там, чрез повърхностно четене, някой би могъл да ме разбере погрешно, че правя подобно твърдение, ако не заявя изрично, че го смятам за неоснователно. Три години по-късно, след като изрично отхвърлих това обвинение, Макс Десоар идва и казва, че твърдя това, което всъщност смятам за глупост. [37/38]

Това обаче не е всичко. В 6 -то издание на моята книга „Теософия“ ,* публикувана също през 1914 г., можете да намерите следното по обсъждания въпрос:

Човек може да стигне до идеята, че това, което тук е описано като „цвят“, стои пред душата по такъв начин, както физическият цвят стои пред окото. Такъв „цвят на душата“ обаче не би бил нищо друго освен халюцинация. Духовната наука няма абсолютно нищо общо с впечатления, които са „халюцинаторни“. И във всеки случай те не са предвидени в настоящото описание. Ще стигнете до правилна идея, ако имате предвид следното. Душата преживява във физически цвят

не само сетивното впечатление, но и чрез него има душевен опит. Това душевен опит е едно нещо, когато душата - чрез окото - преживява жълт цвят, и нещо съвсем различно, когато преживява син цвят. Нека наречем това преживяване „живот в жълто“ или „живот в синьо“. Сега душата, която е поела по пътя на познанието, има същия „преживяване на жълто“, както активните психически преживявания на други същества; „преживяване в синьо“ тя възприема с най-благоговейни настроения на душата. Същественото е, че представяйки в друга душа, „виждащият“ не вижда „синьо“ по същия начин, както

той вижда „синьо“ във физическия свят, но има опит, който го оправдава да нарече представянето „синьо“, точно както физическият човек нарича например завеса „синя“. Освен това е съществено „виждащият“ да е наясно, че е в преживяване без тяло, за да може да говори за стойността и смисъла на преживяванията на душата в един свят [38/39], чието възприятие не е медирано от човешкото тяло. ^

Ще се въздържа от цитиране на още мои писания, които в разглеждания въпрос показват действителната ми гледна точка. И оставям на всеки читател, който е способен да си състави обективна преценка за фактите, когато говори за антропософия, да прецени какво трябва да мисли за „преразказването“ на моето изложение.

Степента на разбиране, която Десоар влага в описанието, което се опитам да направя, на съзнанието, постигнато чрез духовни органи, поставя в съмнителна светлина това, което неговото представяне има да каже освен това за връзката на „въображаемите“ представи със съответстващата духовна реалност. Той е осъзнал, че антропософията не обяснява развитието на човечеството на земята единствено със средствата, използвани от антропологията, а по-скоро използва свои собствени средства, за да види това развитие като зависимо от духовни сили и същества. В моя „Очерк на езотеричната наука“ се опитам да направя този процес на човешко развитие видим чрез „въображаеми“ идеи в (и освен това чрез други начини на познание, които се простират отвъд [39/40] въображаемото въображение, но които са по-малко важни за това, за което говоря тук). В гореспоменатата книга посочих как антропософската интуиция

дава картина на състоянията, които човечеството е преживяло във форми на развитие, близки до настоящите, и също така посочих такива по-стари форми на развитие, в които човешките същества се появяват във форма, много различна от настоящата. Последните са изобразени не чрез идеи, заимствани от сетивното възприятие като антропологията, а по-скоро чрез въображаеми идеи v .

Десоар сега учи своите читатели относно казаното от мен за човешкото развитие по следния начин. Що се отнася до моето описание на форми на развитие, които все още са близки до тези на съвременната човешка култура, той вменява, че за определен период от време в миналото съм предполагал древна индийска култура на човечеството, а след това са последвали други културни периоди. Както Десоар го казва: „Древна Индия не е днешна Индия; както всъщност

Всички географски, астрономически и исторически отношения трябва да се разбират символично. Древноиндийската култура е последвана от древноперсийската , водена от Заратустра, който е живял много по-рано от човека, носещ това име в историята. Други периоди от време са били свързани с това. Ние се намираме в шестия период.“ [17]

Това, което казвам относно много по-стар период от човешкото развитие, в който човечеството се е появявало във форми, много различни от настоящите, Десоар съобщава по следния начин: „Това човешко същество се е оформило [40/41] в далечно минало, което Щайнер нарича лемурийската епоха на Земята - но защо?“

- и в земя, която по това време се е намирала между Австралия и Индия (което следователно е правилно обозначение на място, а не символ).“ TM

Ще оставя настрана факта, че мога да разглеждам тези „рекапитулации“ на моите описания само като карикатури, които са напълно неподходящи да дадат на читателя представа какво имам предвид. Ще говоря само за един аспект от тези „рекапитулации“. Десоар поражда у читателя убеждението, което казвам, че това, което се вижда от духа, трябва да се разбира символично; по този начин Древна Индия, където локализирам древна човешка култура, е „символична земя“. По-късно той ме обвинява, че съм изместил много

по-стар период на човешко развитие в Лемурия - между Австралия и Индия - и по този начин очевидно си противореча, тъй като от описанията ми е видно, че смятам Лемурия за реално място, а не за символ.

С готовност признавам, че читател на книгата на Десоар, който не е чел нищо, което самият аз съм написал, и приема доклада на Десоар за чиста монета, би трябвало да стигне до мнението, че моето описание е напълно необмислена, объркана и противоречива бъркотия.

Но какво всъщност се крие в книгата ми относно територията, която характеризирам като древна Индия? Отидете на пасажите и ги прочетете. Ще откриете, че изразявам с пълна яснота, че древна Индия не е символ, а по-скоро регионът на земята [41/42] , който съвпада, ако не точно, то все пак във всички отношения с това, което всички наричат Индия. TM Така Десоар съобщава на читателя си като моя гледна точка това, което никога не съм си и мечтал да мисля в . И тъй като той открива, че като изобразява древна Лемурия по начин, който съответства на моето действително мнение за древна Индия, но не и на глупостите, които ми приписва, той ме обвинява, че си противореча! TM

Как е възможно Десоар да ме накара да твърдя, че древна Индия трябва да се разбира „символично“? От целия ¹⁰⁸ контекст на неговото представяне мога само да предположа следното. Десоар е чел нещо относно процесите в живота на душата, които аз характеризирам като път, водещ към духовна интуиция, чиято първа стъпка е въображаемото познание. Там изобразявам как душата, чрез тиха отдаденост на определени мисли, развива от дълбините си способността да формира въображаеми представи^ Казвам, че за тази цел душата е най-добре обслужвана от символични образи в . Четейки моето изложение, никой не бива да изпада в грешката да мисли, че символичните образи в са нещо различно от средството , чрез което човек достига до въображаемо познание. Десоар твърди, че тъй като човек достига до въображаемо познание в чрез символи, то трябва да се състои само от символи. Всъщност той ми приписва

мнението, че който използва духовните си органи, не гледа [42/43] през въображаемите образи в реалностите, а само символите.

Твърдението на Десоар, че в случаи като древна Индия посочвам символи, а не реалности, е равносилно на следното. Някой взема от състоянието на част от земята, където се намира, че е трябвало да е валяло преди малко. Той съобщава това на някой друг. Разбира се, той може да съобщи само своята идея v , че е трябвало да е валяло. Така трети твърди, че първият е казал, че състоянието на земята не е резултат от действителния дъжд, а от идеята v за дъжд. Аз не твърдя нито че въображаемите идеи v са просто символи, нито че самите те са реалност, а по-скоро, че се отнасят до реалност, което е валидно и за идеите v на нормалното съзнание. Да се припише, че се отнасям само до символични същности, е все едно да се твърди, че естественият учен не вижда като реалност субстанциалността, към която се отнася неговата идея v , а по-скоро самите идеи v като реалност.

Като изобразява гледни точки, на които иска да се противопостави, по начина, по който го прави Десоар, битката става лесна. И Макс Десоар наистина си я улеснява, като е толкова високомерен и могъщ в съдийството си; но той постига това само като първо свежда моето представяне до карикатура. Всъщност, той често го превръща в пълна глупост, а след това смърдя това, което самият той е създал. Той казва: „Самопротиворечиво е да се твърди, че ¹⁰⁸от „интуитивни“ състояния на нещата, разбирани само „символично“ реални състояния [43/44], е трябвало да се развият.“TM Този противоречив начин на мислене v обаче не се среща никъде в моето творчество. Десоар ми е наложил такова мислене v . И когато той благоволява да твърди: „Защото не става въпрос за това дали човек вижда духа като дейност на мозъка или не, а по-скоро дали духът трябва да се мисли в детински представи v или по-скоро като свое собствено царство“

законност“, тогава човек трябва да отговори: Съгласен съм, че всичко, което той поднася на читателите си като мое мнение, приема формата на детински мисли v ; неговите характеристики обаче нямат нищо общо с моите действителни възгледи, а по-скоро се основават изцяло

на неговите собствени идеи v , с които той е окарикутирал моите собствени.

Как е възможно един учен да постъпва по този начин? За да отговоря на този въпрос, трябва да заведа читателя за кратко време в сфера, която може би няма да му се стори забавна, но в която трябва да вляза, за да покажа как Макс Десоар чете книгите , които сам си е поставил за цел да критикува. Трябва да се включа малко във филология по отношение на изложенията на Десоар.

Моето представяне на периодите на човешката култура в определена епоха е изобразено от Десоар, както вече беше споменато, по следния начин: „Древноиндийската култура е последвана от древноперсийската... Други периоди от време са били свързани с нея. Ние се намираме в шестия период.“ ^ Сега би могло да изглежда доста дребнаво [44/45] да обвиня някого, че ме кара да кажа: „Намираме се в шестия период“, когато аз казвам с цялата яснота, която мога да събера, че се намираме в петия. Но в този случай въпросът не е незначителен. Защото който се впусне в целия дух на моето изложение в това отношение, трябва да признае, че някой, който си помисли дори за секунда, че говоря за шестия период като за настоящия, е объркал цялото ми изложение по най-грубия възможен начин. Това, че характеризирам настоящия период като пети, е тясно свързано със смисъла на моето изложение.

108

Как Десоар стига до това грубо недоразумение? Можем да добием представа за това, когато сравним моето описание на въпроса с неговия „преразказ“ и приложим към него малко филологически метод.

Когато стигам в описанията си на културните периоди до четвъртия, който започва от осми век пр.н.е. и завършва през четиринадесети или петнадесети век сл.н.е., казвам следното: „През четвърти, пети и шести век сл.н.е. в Европа се е подготвила култура, в която настоящето все още живее. Тя е предназначена постепенно да измести четвъртата култура, гръко-римската. Това е петата следатлантска епоха.“ [24] Съответно, моето мнение е, че събитията през четвърти, пети и шести век подготвят пътя, но е необходимо да узреят няколко века, за да могат след това през четиринадесети век да направят прехода към петата културна епоха, в която все още

живеем. Макс Десоар [45/46] изглежда е сбъркал в този пасаж в тълкуването си, като е разменил пети и шести век с последователността на

културни епохи. Когато някой чете повърхностно и освен това няма разбиране за прочетеното, такива неща могат да се случат.

Не бих изразил тази хипотеза относно повърхностността на Макс Десоар тук, ако не беше подкрепена от следните открития в „рекапитулацията“ на моята работа от него. За да обсъдя разглеждания въпрос, трябва да приведа идеи, които изискват познания по антропософия. Едва ли е възможно да се разберат, ако не се вземе предвид пасажът, който се отнася до тях в моята „Езотерична наука“. Аз самият никога не бих ги представил на читател или слушател извън всякакъв контекст, както прави Макс Десоар. Тъй като обаче критиката му се основава на „рекапитулацията“ му на обширен пасаж, трябва да прибегна до това да говоря за тази „рекапитулация“. Трябва да покажа какъв вид „рекапитулация“ е това. Трябва предварително да отбележа, че изобразяването на такива неща е много трудно, защото съдържанието на духовното наблюдение може да бъде ясно само ако човек се погрижи да се изрази възможно най-точно. Следователно, когато изобразявам такива неща, отделям толкова време, колкото ми е необходимо, за да оформя езика, за да бъде възможно най-прецизен. Който проникне дори малко в духа на антропософията [46/47], ще разбере какво току¹⁰⁸-що казах.

За разлика от това, искам да покажа как Макс Десоар действа в своето „преразглеждане“ на моите презентации. ^

По отношение на пътя, който душата изминава, за да стигне до използването на духовните органи, той представя това, което имам да кажа, по следния начин:

Обучението на по-високи нива на съзнание започва - поне за човечеството в момента - с потапяне с всички сили в представяне в като чисто душевно преживяване. Символично представяне е най-подходящо, например черен кръст [47/48] (символ на угаснали нисши импулси и страсти), чиято пресечна точка е обградена от седем червени рози (символ на пречистени импулси и страсти).

Освен факта, че подобно твърдение, изтръгнато от контекста, би трябвало да направи странно впечатление на читателя, което със сигурност не прави там, където се появява в моята книга, трябва да добавя: ако тълкувам казаното от Макс Десоар в горното изречение като мое предполагаемо мнение, бих сметнал въпроса за безсмислен или поне за безсмислено изразен. Защото не бих могъл да намеря никаква връзка между значенията на двата символа – на „угасналите нисши импулси и страсти“ и „пречистените импулси и страсти“. Бих трябвало да си представя, че би трябвало да угасим нашите нисши...

импулси и страсти, а на мястото, където е станало унищожението, се появяват, сякаш изригващи от празнотата, пречистени импулси и страсти. Защо „пречистени“, след като нямаше какво да се пречиства? На мястото, където се е случило унищожението, е възникнало нещо ново. Мисленето ми не можеше да направи нищо с подобно изречение. Но прочетете изречението в книгата ми. Там се казва: „Представете си черен кръст. Нека това бъде символ на унищожената нисша природа на импулсите и страстите; и където лъчите на кръста се пресичат, нека си представим седем сияйни рози, подредени в кръг.“ [27]

Виждале, че не казвам [48/49], че кръстът е символ на „угасналите нисши импулси и страсти“, а по-скоро на „унищожената нисша природа на импулсите и страстите“. По този начин нисшите импулси и страсти не са „унищожени“, а по-скоро „трансформирани“¹⁰⁸, така че нисшата им природа е оголена и те изглеждат пречистени. Ето как Макс Десоар подрежда нещата, за да може да ги критикува. След това може да го представи като „детско мислене“. Със сигурност е педантично, когато някой - по училищнически начин - коригира нечий формулировки. Но аз не бях причината за тази педантична корекция. Това, което я прави необходима, са изопачаванията на Десоар, на които може да се противодейства само с такава педантичност. Защото, макар че може да са причинени от несъзнателност или повърхностност, те са равностойни на фалшифициране на моя текст. А критиката на Десоар е възможна само по отношение на този фалшифициран текст.

Друг пример за „преразказ“ на Десоар е следният. Говоря (отново в контекст, в който въпросът се появява в съвсем различна светлина,

отколкото когато човек го изтръгне от контекста по начина на Десоар) за определени по-ранни етапи на развитие, през които Земята е преминала, преди да стане планетата, обитаема от човека в сегашната му еволюционна форма. Чрез въображение v изобразявам как е било първото от тези условия на развитие. Трябва да визуализирам тези условия, като говоря за духовни същества, които са били във връзка с преобладаващата планетарна архетипна форма на Земята. Освен факта, че Десоар ме кара да твърдя, че [49/50] чрез тези духовни същества са „развити хранителни и отделителни процеси“ върху архетипната форма на планетата Земя, той продължава, казвайки: „Ясновидецът все още изпитва нещо от тези състояния чрез свръхсетивно възприятие, подобно на обонянието, защото тези състояния всъщност винаги присъстват.“ ^ Това, което в моята книга се заключава по-скоро в това, че съответните духовни същества влизат във взаимна връзка със „силите на вкуса, които присъстват и се издигат и

„надолу“ вътре в архетипната планетарна форма и че „по този начин тяхното етерно или жизнено тяло развива вид дейност, която може да се нарече вид метаболизъм.“ TM След това казвам, че тези същества внасят живот в планетарния архетип. „По този начин възникват хранителни и отделителни процеси.“ TM Напълно разбираемо е, че подобно описание ще бъде посрещнато с най-остра критика от страна на съвременната наука. Също толкова разбираемо е обаче, че критикът не бива да постъпва така, както прави Макс Десоар. Събуждайки убеждението, че възпроизвежда моя аргумент, той казва, че съществата, за които говоря, развиват хранителни и отделителни процеси. Но как всъщност стоят нещата, е, че между индикацията, че се появяват същества, и индикацията, че възникват хранителни и отделителни процеси, стои междинното изречение, което казва, че се развива реципрочна дейност и че чрез това в етерното или жизненото тяло на тези същества се развива дейност [50/51] , която води отново до хранителните и отделителните процеси на планетарния архетип. Това, което Десоар прави с моето представяне, може да се сравни със следното. Някой казва: Мъж влиза в стая, в която има дете и баща му. Детето се държи с мъжа, който е влязъл в стаята, по такъв начин, че бащата трябва да го накаже. Това изречение е изопачено от някой

друг, който твърди: влизането на непознатия е причинило наказанието на дете. Може ли някой да разпознае от това твърдение какво всъщност е искал да каже първият? Но Десоар ме кара да кажа освен това, че ясновидецът има опит с определени състояния, които се появяват в планетарния архетип чрез „възприятие, сравнимо с обонянието“. TM Това, което всъщност можете да прочетете обаче, е, че в съответните състояния се разкриват волеподобни сили, които се разкриват „на ясновидската способност за възприятие чрез ефекти“, които „могат да бъдат сравнени с „обонянието“. TM По този начин не твърдя, че въпросното духовно възприятие е „като обоняние“; по-скоро е ясно, че това възприятие не е подобно на обонянието, а че възприеманото е сравнимо с обонянието. Как подобно сравнение трябва да се схване в антропософски смисъл е достатъчно ясно от друг пасаж от текста. Въпреки това, чрез изопачаване на моя текст, Десоар си дава възможност да направи следното наблюдение, [51/52] което несъмнено смята за много умно: „Изненадан съм, че „миризмата на святост“ и „вонята на Дявола“ не са съчетани тук.“

Бих могъл да дам още подобни примери за „рекапитулации“ на моите презентации от Десоар, по-подробно, например как той

кара ме да обясня „заспиването“ на крак „чрез отделянето на етерното тяло“, докато аз не обяснявам обективното състояние на така нареченото заспиване по този начин, а по-скоро субективното „зловещо усещане, което човек има, произтича¹⁰⁸що от отделянето на етерното тяло“. Само когато човек е разбрал текста на моето изложение по начина, по който съм го представил, може да си състави мнение за значението на моето твърдение и как то по никакъв начин не изключва обективното състояние на нещата, открито от естествената наука, както и научните обяснения не се изключват от тези, които представляват антропософската перспектива. Но Десоар би искал читателите му да повярват, че това е така. Все пак ще се въздържа да уморявам читателя с подобни корекции. Вече приведените би трябвало да са достатъчни, за да покажат колко повърхностно Макс Десоар чете това, което би преценил.

Но искам да покажа до какво може да доведе настроение на душата, което съди с такава повърхностност. В книгата ми „Духовното

напътствие на индивида и човечеството“ * ^ Опитвах се да покажа [52/53] как идеационните способности , които навлизат в съзнанието на детето не при раждането, а едва в по-късна възраст, са вече активни, преди да се издигнат в съзнанието. Неговата несъзнателна дейност, например в изграждането на нервната система и т.н., показва мъдрост в своите ефекти, в сравнение с която по-късните му, съзнателни ефекти показват много по-ниска степен на мъдрост. По причини, които са твърде общи, за да бъдат разглеждани тук, стигам до мнението, че макар съзнателният идеационен живот да носи мъдростта, очевидна в определени образувания на организма в ранното детство, въпреки това този съзнателен идеационен живот е в съответствие с ефектите на тази несъзнателна мъдрост, както например конструкцията на инструмент, създаден от съзнателната човешка мъдрост, е свързана с чудотворната структура на човешкия мозък. Читателят на гореспоменатия текст би трябвало ясно да види, че не правя подобно твърдение като внезапна интуиция, а по-скоро, че то е заключение от предходни антропософски изследвания - дори когато, както е съвсем естествено, не съм в състояние да опиша подробностите на този път във всеки от моите текстове. В тази връзка бих помолил моите текстове да се разглеждат като части от едно цяло, които взаимно се подкрепят и изясняват. Сега обаче не е моя грижа да оправдая твърдението си относно несъзнателната или съзнателната мъдрост, а по-скоро да се заема с нещо друго, което прави Десоар, като приспособява съответния ¹⁰⁸пасаж от моята [53/54] книга по следния начин за своите читатели:

Най-тясно сме свързани с висшите светове, казва той, през първите три години от живота, до които никаква памет не може да достигне.

Особено човек, който сам преподава мъдрост - както признава г-н Рудолф Щайнер - ще си каже: „Когато бях дете, имаше сили, които действаха върху мен от духовния свят, и това, което най-добре мога да дам, трябва да действа върху мен и от висшите светове. Затова не бива да го гледам като принадлежащо на обикновеното ми съзнание.“

Човек може с основание да се запита каква мисъл трябва да се загнезди в съзнанието на читателя на книгата на Десоар, когато тези изречения се появят пред очите му?

В текста, несъмнено, който даде повод за тези изречения, говоря за връзката между духовния свят и познаващия човек и давам себе си като пример. Излишно е да казвам, че не е трудно да изложиш някого на подигравка, като го упрекнеш в такъв лош вкус. Но как стоят нещата всъщност? В моя текст пише:

Да предположим, че човек е намерил ученици или последователи, тоест хора, които заявяват вярата си в него и стават негови верни последователи. Такъв човек, от истинско себепознание, лесно ще осъзнае, че намирането на ученици му дава усещането, че това, което има да каже, не произлиза от него. Вместо това духовни сили от висши светове искат да общуват с учениците и да намерят в учителя подходящ инструмент за разкриване на себе си.

Такъв учител може тогава да разсъждава по следния начин: Когато бях дете, работех върху себе си [54/55] посредством сили, идващи от духовния свят. Най-доброто, което сега мога да допринеса тук, също трябва да дойде от по-висши светове. Не бива да го смятам за част от обикновеното си съзнание. Всъщност такъв човек може да почувства, че нещо като демон – думата демон тук се отнася до благосклонна духовна сила – действа от духовния свят чрез него върху учениците.

Сократ е чувствал нещо подобно... Правени са много опити да се обясни демонът на Сократ.* За да го обясним обаче, трябва да приемем идеята, че Сократ е могъл да чувства нещо подобно на това, което произтича от горните съображения. [37]

Човек вижда, че става въпрос за разбиране на демона на Сократ от антропософска гледна точка. Има много гледни точки за този сократов демон. Човек може да не е съгласен с моя обективно, както може да не е съгласен с другите. Но какво прави Макс Десоар? Където говоря за Сократ, той се обръща

въпроса по такъв начин, че да изглежда сякаш говоря за себе си, когато той измисля изречението „така признава г-н Рудолф Щайнер“ и дори поставя последните думи в курсив. С какво всъщност си имаме работа тук? С нищо по-малко от обективна лъжа. Оставям на всеки справедлив мислител да си направи собствена преценка относно критик, който използва подобни средства.

Но това не е всичко. След като обърнах гледната си точка за сократическия демон по начина, който посочих, той продължава:

По този начин фактът, че индивидът може да бъде носител [55/56] на свръхиндивидуални истини, тук се свежда до идеята v , че един реифициран духовен свят е сякаш свързан с индивида чрез тръби или жици: обективният дух на Хегел се трансформира в група демони и всички сенчести фигури на едно нетрансформирано религиозно мислене се появяват отново. Ориентацията като цяло е на материалистично огрубяване на душевните процеси и персонифициращо нивелиране на духовните ценности.

Пред лицето на подобна критика човек наистина губи всякаква възможност да се обърне сериозно към критика. Защото само помислете какво всъщност се случва тук. Говоря за демона на Сократ, който самият той е говорил за това, както е съобщено от историята. Макс Десоар ми вменява, че когато се говори така за демона, тогава „обективният дух на Хегел се превръща в група демони...“ TM И така, Десоар използва странното отклонение от мислите, които всъщност имах предвид, за да създаде у читателя гледната точка, че някой би бил оправдан да предположи, че виждам в обективния дух на Хегел „група демони“.

Нека до твърдението на Десоар поставим всичко, което изложих в книгата си „Загадките на философията“, за да ~~да~~ разгранича възгледа на Хегел за „обективния дух“ от всичко, което би могло по някакъв начин да го характеризира като демоничен. Който каже по отношение на моята характеристика на Хегел [56/57], че привърженикът на антропософията разсъждава върху мисли, v чрез които „обективният дух“ на Хегел се превръща в група демони, поддържа обективна неистина. Защото той не може да се скрие зад извинението, че макар Щайнер наистина да казва нещо различно, аз мога само да си представя, v че антропософските предпоставки на Щайнер водят до посочените от мен заключения. Защото тогава би разкрил, че е неспособен да разбере моето изложение на „обективния дух“ на Хегел. След като е преминал от Сократ към Хегел, Макс Десоар предлага по-нататъшното съждение:

„От неспособността да се стигне до обективно и подходящо разбиране възникват фантазии, необвързани с никакви научни скрупули...”

Който и да прочете моите текстове, а след това и описанието на моите възгледи от Десоар, може би би трябвало да има чувството, че би било оправдано да го обърне по следния начин: При Макс Десоар, от невъзможността да се стигне до обективно разбиране на това, което стои в моите книги, произтичат най-повърхностните, обективно неверни фантазии за понятията в антропософията.

Макс Десоар съобщава на своите читатели, че освен 5-тото издание на моя „Очерк на езотеричната наука“, той е консултирал „дълга поредица от други текстове“. С неговия начин на „изразяване“, характеризиран тук, човек трудно може да си представи какво разбира, като използва „дълга поредица“ от моите писания. [57/58] Прегледах раздела от книгата му, посветен на „Антропософията“, за да видя кои от моите писания - освен „Очерк на езотеричната наука“ - показват следи от употреба. Успях да открия, че тази „дълга поредица“ се състои само от три кратки писания: брошурата от 64 страници, озаглавена „Духовното ръководство на индивида и на човечеството“, препечатката в 48 малки страници на моята лекция „Кръвта е много специална течност“* и брошурата от 46 страници „Прераждане и карма“.* Освен това той споменава в бележка моята „Философия на свободата“*, която се появи през 1894 г. [43] Макар и малко да искам да добавя няколко лични изречения¹⁰⁸ към тази бележка, трябва да го направя, защото степента на научна прецизност, която характеризира творчеството на Макс Десоар, се проявява и в този спомагателен въпрос. Той казва: „В първата книга на Щайнер, „Философия на свободата“ (Берлин, 1894 г.), има само зачатъци на една действителна доктрина...“ Така Макс Десоар нарича моята „Философия на свободата“ моята „първа книга“. Истината е, че моята дейност като писател започна с въведенията ми към научните трудове на Гьоте, първият том от които се появи през 1883 г. - единадесет години преди Десоар да я даде като „първа публикация“. Тази „първа публикация“ всъщност беше предшествана от обширните въведения към три тома научни трудове на Гьоте,* книгата ми „Теория на познанието на Гьоте“* (1886 г.), текста ми „Гьоте като баща на нова естетика“* (1889 г.) и нещо, което беше основополагащо за целия ми

мироглед, „Истина и знание“* (1892 г.). [58/59] Не бих споменал този странен случай на осъзнаване от страна на Десоар на това, за което пише, но въпросът е просто, че основните гледни точки, изложени във „Философия на свободата“, вече бяха изразени в по-ранните ми писания. В гореспоменатата книга аз просто ги обобщих по начин, който разглежда философските и

епистемологични възгледи в края на деветнадесети век. В тази „Философия на свободата“ исках да изобразя в систематична и органична форма това, което бях изложил в по-ранните публикации, които обхващаха почти цяло десетилетие. Те се стремяха да предоставят епистемологична основа и да извлекат етичните последици от една перспектива, която се стреми да обхване духовния свят.

След като Макс Десоар говори по гореспоменатия начин за моята „първа публикация“, той продължава да я описва по следния начин:

Там се казва, че човечеството е пренесло нещо от природата в себе си и по този начин чрез познанието за собственото си същество може да разреши загадката на природата; че в мисленето има дейност, която предшества познанието, но че ние не участваме в генезиса на природата и следователно можем да знаем само след факта.

Интуицията тук е просто формата, в която първоначално възниква мисловно съдържание.

108

Моля, вижте дали в моята „Философия на свободата“ има нещо, което може да се обобщи в такива чудовищни тривиалности. В книгата си направих опит, след като се справих с други философски [59/60] аргументи, да покажа, че ние, хората, нямаме пред себе си цялата реалност. Светогледът, даден в сетивното възприятие, е непълна реалност. Стремих се да докажа, че тази непълнота е необходима заради човешкия организъм. Не че природата крие от нас това, което липсва в нейната същностна природа в усещането; по-скоро ние, хората, сме така устроени, че чрез нашата конституция, на нивото на просто наблюдение, крием от себе си духовната страна на нашия светоглед. Едва в активното мислене започва отварянето на тази духовна страна. В моя светоглед нещо реално (духовно) присъства непосредствено в активното мислене, което все още не може да бъде

дадено в простото наблюдение. Именно това характеризира моята епистемологична основа на духовна наука: че не виждам интуицията , доколкото тя се изразява в мисленето, като „просто формата, в която първоначално възниква мисловно съдържание“. Така Макс Десоар с удоволствие представя пред своите читатели обратното на това, което всъщност се съдържа в моята Философия на свободата.

За да стане ясно, че това е така, е достатъчно само да погледнете моите мисли, както следва:

В мисленето е даден елементът, който свързва нашата индивидуалност в едно цяло с космоса. В усещането и чувствайки (също така възприемайки), ние сме индивиди; но когато мислим, ние сме едно-единствено същество*, което прониква във всичко...

Следователно възприятието не е нищо завършено или затворено, а по-скоро едната страна на цялостната реалност. Другата страна е понятието. Дейността на познанието е синтезът на [60/61] възприятие и понятие ... ^

За разлика от съдържанието на възприятието, което е дадено отвън, съдържанието на мисленето се появява навътре. Формата, в която то се появява за първи път, искаме да наречем интуиция.

Интуицията е за мисленето това, което наблюдението е за възприятието. Интуицията и наблюдението са източниците на нашето знание. ^ Ето защо казвам тук: Искам да използвам интуицията като израз на формата, в която духовната реалност, закотвена в съдържанието на мисленето, се появява първоначално в човешката душа, преди душата да е осъзнала, че в това вътрешно преживяване на мисълта се съдържа страната на реалността, която не е дадена на възприятието. Затова казвам: Интуицията е „за мислене това, което наблюдението е за възприятие“. Така, дори когато Десоар очевидно цитира дословно мислите на друг, той е способен да превърне това, което другият има предвид, в неговата противоположност. Десоар ме кара да кажа: „Интуицията тук е просто формата, в която първоначално се появява съдържанието на мисълта.“ ^ Следващото изречение обаче, което свежда думата „ просто “, която той използва,

до безсмислица, той просто оставя настрана. За мен интуицията не е „просто формата, в която първоначално се появява мисловно съдържание“, а по-скоро разкритието на нещо духовно реално, точно както възприятието е разкритието на нещо материално реално. Когато казвам, че джобният часовник се появява първо като съдържанието на джоба на жилетката ми; за мен той е мярка за време, тогава друг не може да поддържа [61/62] Казах, че джобният часовник е „просто“ съдържанието на джоба на жилетката ми.

В контекста на моите публикации, Философията на свободата е епистемологичната основа на антропософската духовна наука, която предлагам. Изложих я в специален раздел от книгата си „Загадките на философията“. В този раздел показах как според мен съществува директен път, водещ от моя текст „Истина и знание“ и книгата ми „Философия на свободата“ към антропософията. Но като не използва моето двутомно изследване „Загадките на философията“, Макс Десоар се възползва от възможността да каже всякакви подвеждащи неща за „дългата поредица“ от трите ми кратки писания „Духовното напътствие“, „Кръвта е много специална течност“ и „Прераждане и карма“. В първото от по-кратките писания правя ...

опит да се разпознаят конкретни, духовни сили като активни в духовната еволюция на човечеството. В съответствие с моите концепции, аз ясно заявих на читателя, че съм наясно колко лесно съдържанието на това писание може да бъде ¹⁰⁸разбрано погрешно. В предговора изрично казвам, че някой, който вземе това писание в ръка, без да знае неговите предпоставки, трябва „да го разглежда като любопитен продукт на чиста фантазия“. И все пак в този предговор аз определих само това, което се съдържа в „Теософия“ и „Очерк на езотеричната наука“, като предпоставки. Това беше през 1911 г. [62/63] През 1914 г. книгата ми „Загадките на философията“ беше публикувана като второ издание на моите „Възгледи за света и живота през деветнадесети век“*, които се появиха през 1900 и 1901 г. В „Загадките на философията“ описах също как е възникнала атомната теория, как учени като Галилей* се вписват според моите възгледи в в духовната еволюция на човечеството, без обаче да се позовавам в описанието си на нещо различно от това, което „лежи пред очите на всички... ясно като бял ден“ по отношение на генезиса на атомната

теория или позицията на Галилей в историята на науката. ^ Разбира се, аз съм изобразил нещата по свой начин, но в това описание не съм се позовавал на нищо друго освен на обичайното в обичайните описания, които човек намира в синопсисите по история на философията. В моя трактат „Духовното ръководство“ се опитам да покажа как това, което самият аз се стремях в друга книга да представя по такъв начин, че да лежи „пред всяко око“, е резултат от конкретни, духовни сили, които действат в хода на човешкото развитие. Извадена от контекста, в който това описание се появява в „Духовното ръководство“, съответната мисъл, според мен, позволява да бъде възпроизведена само по следния начин: В духовната история на човечеството действат, освен силите, които се поддават на обичайните исторически методи „пред всяко око“, [63/64] други (свръхсетивни) сили, достъпни само за антропософското изследване. И тези свръхсетивни сили действат според определени, познаваеми закони. В начина, по който когнитивните сили са действали в този период на човешкото развитие, аз го наричам египетско-халдейски (от четвъртото до първото хилядолетие пр.н.е.), силите, които са били различни, са възникнали отново в епохата, когато възниква атомната теория, но в друга форма на действие. В генезиса и развитието на атоизма виждам действащи такива духовни сили, които вече са били действащи в начина на мислене на египетско-халдейската епоха в друга форма. [49]

108

Всеки, който хвърли дори бегъл поглед върху моите изложения, може да открие, че моят антропософски възглед за утвърждаването на духовните сили в

Разгръщането на човешкото развитие не замъглява това, което може да се наблюдава чисто исторически чрез всякакви антропоморфизми или аналогии, нито го потапя в мрака на фалшивия мистицизъм. Макс Десоар намира за възможно, по отношение на въпросното тук, да поднесе следните думи на своите читатели: „Не - тук дори най-търпеливият репортер не може вече да си държи езика зад зъбите. За всички е очевидно как е възникнал атоизмът и как е бил последователно развиван от древността. Сега някой се появява и призовава на помощ мистериозното, велико неизвестно!“ [50]

Който прочете моите „Загадки на философията“, може да види [64/65], че това, което е очевидно за всички очи, наистина е било изобразено от мен в смисъл, че е очевидно за всички очи, и че за тези, които могат да разберат, това, което е очевидно за всички очи, крие нещо, което не е очевидно за всички очи; именно към това се отнася това, което е достъпно за духовното виждане. И моят препратка не е към някаква „мистериозна неизвестност“, а по-скоро към нещо, което е познато чрез антропософските перспективи. TM

Обявявам за недопустимо, че Макс Десоар преобръща казаното от Сократ в посочения по-горе пример, за да звучи сякаш говоря за себе си. Обаче, че забележката, която Макс Десоар прави на стр. 34 от книгата си, се отнася само до него самия, е ясна от контекста. За да се разбере тази бележка, човек трябва да разбере, че Десоар разграничава две полета – средно поле и периферна зона. Съдържанието на съзнанието, обяснява той, се движи непрекъснато от едната зона в другата. Само че това съдържание получава специфичен вид, когато навлезе в периферна зона. Липсва му острота, има по-малко качества, отколкото иначе, става неопределено. Периферната зона води спомагателно съществуване. И все пак има два начина, по които [65/66] то постига самостоятелна дейност. Първият от тези два начина не е необходимо да разглеждаме. Относно второто, Десоар се изразява по следния начин: Другият път към независимостта е такъв, че периферната зона се запазва като съсъзнание до основното съзнание, но се издига до по-голяма отчетливост и свързаност на съдържанието си и по този начин влиза в изцяло ново отношение към едновременната, напълно съзнателна душевна дейност. За да използваме лесно разбираем образ: от средата на кръга комплексът се плъзга към периферията, но не се спуска в мъгляво състояние; по-скоро той запазва отчасти своята определеност и контекст. [52]

Във връзка с това изложение Десоар казва още:

Пример: Когато изнасям лекция върху много познати нишки на мисли, понякога думи и мисли попадат в тази област и вниманието е заето от други неща. Въпреки това продължавам да говоря, в известен смисъл без присъствието на съзнание. Случи се да бъда изненадан от

внезапно настъпил момент на тишина в залата и едва постепенно осъзнах, че това е резултат от моето собствено мълчание! Познатите връзки между идеи и преценки могат да се упражняват „несъзнателно“, особено тези, които се движат невидимо. Движенията на езика, свързани с тях, също протичат без затруднения по практикуваните им пътища.

Когато разглеждам изцяло този пасаж, предпочитам да не приема, че той се отнася до личен опит на Десоар, а по-скоро, че той говори за нещо, което е забелязал [66/67] у други мечтателни оратори, и че използва „ние“ и „аз“ като стилистичен израз, чрез който човек се поставя на мястото на другия. Контекстът, в който стоят тези изречения, обаче прави това обяснение трудно; то е възможно само ако се приеме, че Десоар е допуснал стилистична грешка от вида, който се случва на много писатели в бързината им.

Както и да е, същността на въпроса е, че състояние на душата, в което „несъзнаваното“ играе такава роля за говорещия, каквато е посочена от Десоар, принадлежи към първите неща, които трябва да бъдат преодоляни психологически, ако човек иска да постигне разбиране на антропософското познание. Точно обратното: пълното проникване на понятията със съзнанието е необходимо, ако тези понятия искат да имат връзка с действителния духовен свят. В областта на антропософията е невъзможно говорещият да продължи да говори, когато „вниманието му“ е заето „с други неща“¹⁰⁸. Който иска да разбере антропософията, трябва да е свикнал да не разделя посоката на вниманието си от посоката на хода на мисълта v , който е извикал. Той вече няма да говори за неща, от които вниманието му се е отклонило, защото вече няма да мисли за такива неща.

Ако сега погледна какво Макс Десоар съобщава на своите читатели за моя малък трактат „Кръвта е много специална течност“, тогава се изкушавам да си помисля, че той не само продължава да говори, когато вниманието му е насочено към „други неща“, но че в такъв случай дори продължава да пише. В този доклад се намира [67/68] следното. Цитирано е моето изречение: „Кръвта поема

образи на външния свят, които са били интернализирани от мозъка“, ^ и Десоар отбелязва по този въпрос: „Такова чудовищно погрешно

преценяване на фактите е свързано със също толкова недоказуемото и неразбираемо твърдение, че праисторическият човек е помнил преживяванията на своите предци в „картини, които кръвта му е получила“. ^ Нека човек прочете тези изречения, които Десоар привежда в контекста, в който се намират в моите писания, както и бележката ми на стр. 24 от същия трактат: „Трябва да говоря по аналогии, ако искам да опиша сложните процеси, които се разглеждат тук.“ Тогава може би ще разбере какво означава, когато някой съобщава по начина на Десоар.

Представете си какво би означавало, ако бях писал за „Отвъд душата“ на Макс Десоар и бях казал на читателите си: Ето някой, който твърди, че кръвта, която е „във вените ни“, е „кръвта на много хилядолетия“. Това би било също толкова недоказуемо и неразбираемо твърдение, напълно еквивалентно на другото: „И все пак човек не може да се съмнява, че зад повърхността на съзнанието има тъмно, богато запълнено пространство, чрез чиито промени се променя и кривината на повърхността.“ И двете изречения са в книгата на Десоар, второто на стр. 1, първото (за „кръвта на хилядолетията“) на стр. 12. И двете изречения, разбира се, са напълно оправдани, защото Макс Десоар говори „в аналогии“. Обаче, където трябва да направя това [68/69] и освен това изрично да отбележа това, Десоар изковава критични оръжия, за да ми се противопостави от дърво.*

108

Десоар казва, че моето позоваване на духовната субстанция „може да се характеризира като материалистично огрубяване на психологическите процеси и антропоморфно изравняване на духовните ценности“. ^ Това твърдение има толкова смисъл, когато се сравни с моите текстове, колкото ако бих казал следното: Мислител, който е способен да каже: „Човек би могъл да каже - в едно, признавам, несвършено сравнение - че моментът на съзнанието е като кръг, чиято периферия е черна, чиято среда е бяла, а междинните части са градации на сивото“ - подобна гледна точка бих характеризирал „като цяло... като материалистично огрубяване на психологическите процеси“. И мислителят, който се занимава с такава гротескност, който сравнява момента на съзнанието с кръг и говори за бяло, сиво и черно - е Макс Десоар. ^ Разбира се, никога не би ми

хрумнало да направя подобно наблюдение, защото знам, че в този случай той не огрубява психологическите процеси материалистично. Но това, което прави с мен, е точно като това, което аз характеризирах.

е да се приеме критика, основана на предпоставки като тази на Десоар, когато се разглежда значението на закона на съдбата от антропософска гледна точка. Ще трябва да цитирам цели глави от моите трудове, ако искам да покажа колко изкривени са моите представи за човешката съдба според Десоар [69/70] :

По този начин се разкрива причинно-следствена връзка в духовния свят (по този начин причинно-следствената връзка не се прилага единствено в сферата на явленията, схванати от интелекта). Човешкото същество, което се усъвършенства чрез поредица от животи, е подчинено на закона на кармата, според който всяко дело неумолимо влече своите последствия. Така например настоящата бедност е докарана върху човек от предсъществуването .

През 1887 г., в увода си към втория том на научните съчинения на Гьоте, написах следните изречения:

Да обясниш един естествен процес означава да се обърнеш към неговите условия: търсене на производителя на даден продукт. Когато възприемам даден ефект и търся причината за него, тези две възприятия по никакъв начин не са достатъчни¹⁰⁸ за моята нужда от обяснение. Трябва да се обърна към законите, според които тази причина поражда този ефект. С човешкото действие е различно. Тук закономерността, която определя самото явление, влиза в действие; това, което съставлява даден продукт, се появява само на мястото на своята дейност. Имаме работа с феноменално съществуване , с което можем да се успокоим напълно; не е нужно да търсим по-дълбоки определения.

Със сигурност е ясно какво имам предвид: задаването на въпроси за условията на човешкото действие не може да следва по същия начин, както задаването на въпроси за естествен процес. Трябва да е различно. Моите възгледи за връзката на съдбата, които са [70/71] тясно свързани с източниците на човешката воля, следователно не могат да се отнасят до същата причинно-следствена връзка, каквато

има в науката. Затова в книгата си „Теософия“ положих големи усилия да поясня, че съм далеч от мисълта, че преживяванията от един живот се пренасят в следващия в смисъл на естествен, причинно-следствен контекст. Макс Десоар изопачава моето понятие v за съдбата по най-груб начин, като вмъква в него изречението: „От това следва, че причинно-следствената връзка е валидна не само в интелектуално осмисляния свят на явленията.“

Той прави възможно да се допусне тази бележка, като извлича изречение от моя кратък трактат върху „Прераждането и кармата“, което обобщава по-дълга дискусия. Но именно тази по-дълга дискусия придава на изречението правилното му значение. Във формата, в която Десоар го цитира (изолирано), то е отворено за евтина критика. Изречението гласи: „Всичко, което мога да направя в живота си и всъщност правя, не стои там изолирано като чудо, а по-скоро е свързано като следствие от по-ранната форма на съществуване на душата ми и като причина за по-късната.“ ^ Който се заеме да прочете изречението във връзка с дискусията, която то обобщава, ще открие, че разбирам преработването на една форма на живот в друга по такъв начин, че категорията причинно-следствена връзка, обикновено използвана при просто наблюдение на природата, не е приложима. Може да се говори за причинно-следствена връзка само като за вид съкращение [71/72] , ако се даде на читателя по-точното обозначение или се предположи, че той го знае. В моето обобщаващо изречение предходният текст не позволява да бъде тълкуван по друг начин, освен по следния: Всичко, което мога да направя в живота и всъщност правя, е свързано като следствие с по-ранните форми на съществуване на душата ми, доколкото причините за моите способности и действия, намиращи се в настоящия ми живот, стоят в такава връзка с други форми на живот, която не е обичайната връзка на причинно-следствената връзка. И всичко, което мога да направя в живота и всъщност правя, е свързано с по-късната форма на съществуване на душата ми, доколкото тези способности и действия са причина за следствията, които от своя страна стоят във връзка със съдържанието на по-късните форми на живот, което отново не е връзка на обикновена причинно-следствена връзка.

Който следи моите писания, ще види, че никога не съм представял концепция за кармата, която не може да бъде съвместима с концепцията за свободния човек. Десоар би могъл да забележи това, дори ако не беше „използвал“ нищо друго освен това, което е записано в моя „Очерк на езотеричната наука“:

Който смята, че човешката свобода... не може да бъде примирена с предопределението на бъдещия облик на нещата, трябва да има предвид, че свободната човешка дейност в бъдеще зависи толкова малко от начина, по който ще бъдат предопределените неща, колкото свободата на някого е изключена, когато той планира да се премести в къща, която в момента планира .

Защото дори ако [72/73] тези изречения не се отнасят директно до взаимоотношенията в човешкия земен живот, въпреки това те не биха могли да бъдат написани от

някой, който е на мнение, че съдбите на този земен живот са свързани по начин, съответстващ на научната причинно-следствена връзка.

Десоар никъде не разкрива, че си е направил труда да проучи как обосновавам това, което представям като антропософия, епистемологично и философски, както и в съответствие с научните концепции. Вместо това той прави твърдения, които нямат дори бегла връзка с моите писания. Така на стр. 296 и след това от книгата си:

108

Научаваме, че средновековната медицина, която все още е била напълно под влиянието на това омагьосване, е разделяла човека според зодиака и в ръката с пръстите си е виждала подразделения на божествени пропорции. Или когато четем у Рудолф Щайнер , че преди оплождането растението е в такова състояние, каквото е била цялата Земя преди отделянето на Слънцето, по този начин имаме примери за принципа , който вижда в малкото образа на великите световни процеси.

Дори ако това, което Макс Десоар има предвид с това изречение, беше едновременно правилно и погрешно, то пак би било достатъчно, за да обърка моята антропософска гледна точка с всякакви [73/74] дилетантски глупости, които се появяват днес под формата на мистицизъм, теософия и други подобни. Всъщност, твърдението на

Десоар само по себе си е пълно доказателство, че този критик е подхождал към моята антропософия без никакво разбиране - нито за нейната философска основа, нито за нейния метод, нито дори за формата на изразяване на нейните резултати. По принцип критиката на Десоар не се различава от много други „отговори“, на които е изложена моята антропософия. Опитът да се разберем с тях е безплоден, защото те не критикуват това, което се преструват, че съдят, а по-скоро съзнателно оформена карикатура, което прави критиката лесна за тях. Струва ми се напълно невъзможно някой, който вижда какво е важно за мен и какво е антропософията за мен, да я поставя редом, както прави Десоар, с неволна литературна бурлеска като книгите за Фауст на Ж. А. Лувие*, със странния расов мистицизъм на Гуидо [фон] Лист*, с християнската наука* – дори с всичко, което Десоар определя като „необудизъм“.

Дали е оправдано твърдението на Макс Десоар за моите дискусии -

Това издава непретенциозност в мисленето, когато всичко, което се изисква, е да се признае, че съдържанието не е противоречиво (например

в най-широк смисъл много е възможно, но остава [74/75] невероятно и безплодно); когато няма изследване или разпит, съмнение или претегляне, а по-скоро се произнася отгоре: „антропософията казва това и онова“ -

108

Оставям подобни преценки на онези, които наистина искат да се запознаят с моите писания. Дори изречение като следното: „Ненаивните читатели може би ще бъдат пленени от разпръснатите примери и предполагаемите обяснения на определени преживявания...“ най-много може да ме накара да се замисля как „безгрижните читатели“ на книгата на Десоар са може би пленени от разпръснатите, но безсмислено интерпретирани цитати от моите писания или от приятните пренасяния на мислите ми в тривиалности.

Когато, въпреки безплодността, на която дискусията с този критик е обречена от самото начало, все пак го правя, то е защото трябваше да покажа с пример какъв вид преценка се изразява върху антропософията. И защото има твърде много „ненаивни читатели“, които формират мнението си за подобен духовен стремеж според

книги като тази на Десоар, без да вземат предвид какво се преценява и без да имат и най-малка представа как изглежда в действителност това, чиято карикатура е поставена пред очите им.

Няма да съдя себе си, а вместо това ще оставя на читателите на книгите ми да преценят дали има някакъв смисъл, когато някой стои толкова далеч от това, което се стремя да постигна, и чете книги, както прави Макс Десоар - заявявайки „отгоре“, че имам „известна връзка с науката“, но всъщност нямам „никаква вътрешна връзка с духа на науката“. [75/76]

Щеше да е почти чудо, ако цялостният манталитет на Макс Десоар не беше добавил към всичко останало изречението: „Наистина масата от неговите последователи изоставя напълно собственото си мислене.“ ! 63 ! Колко често хората, които човек с удоволствие нарича мои „последователи“, трябва да чуват това да се казва за тях? Разбира се, „последователи“ със съмнителни качества присъстват във всяко духовно начинание. Но въпросът е дали те, а не може би други, са характерни за начинанието. Какво знае Макс Десоар за моите „последователи“? Какво знае той за мнозина сред тях, които не само са далеч от това да изоставят собственото си мислене, но по-скоро, след като са прозрели през мисленето си научната несъстоятелност на светогледите с участието на Десоар, не са се поколебали да приемат насърчение от начинанията?

108

което, доколкото беше възможно, търсеше методичен път, за да проникне дори малко в духовния свят. Може би идва времето, когато хората ще съдят по-справедливо такива хора в настоящето, които са способни да упражняват достатъчно мисъл, че да не принадлежат към „безхитростните читатели“ на Макс Десоар. [64]

Франц Brentano - Спомен

Да се говори адекватно за връзката между антропологията и антропософията не беше възможно поради причини, посочени в предишната глава на този текст във връзка с книгата на Макс Десоар „Отвъд душата“. Вярвам обаче, че тази връзка може да се оживи, ако поставя тук дискусията, която записах, с различно намерение, а именно като спомен за философа Франц Brentano *, починал в Цюрих през март 1917 г. Смъртта на този човек, когото най-много уважавах, доведе до това, че неговото значимо житейско дело отново премина пред душата ми. Това ме подтикна да кажа следното.

*

Струва ми се, че мога да направя опит да стигна до антропософски поглед върху философското дело на Франц Brentano в този момент, тъй като смъртта на почитаната личност прекъсна приемствеността на това дело. Вярвам, че антропософската перспектива няма да ми позволи да изпадна в едностранчива оценка на миогледа на Brentano. Предполагам това по две причини. [78/79] Първо, начинът на мислене на Brentano не може да бъде обвинен в дори най-малка склонност в антропософска посока. Ако е имал възможност да си състави преценка за него, със сигурност би го отхвърлил решително. Второ, от моята антропософска гледна точка съм склонен да посрещна философията на Франц Brentano с ¹⁰⁸безрезервно благоговение.

Що се отнася до първия момент, не мисля, че греша, когато казвам, че ако беше стигнал до преценка за антропософията, каквато я възнамерявам аз, тя би била подобна на преценката, която си е съставил за философията на Плотин.* Както е казал за нея, със сигурност би казал и за антропософията : „Мистична неизвестност и свобода на фантазията в непознати области.“ Както и при неоплатонизма,* той би призовал към предпазливост по отношение на антропософия „че човек, съблазнен от суетната привидност, не се губи в лабиринтните проходи на псевдофилософията.“ ^ Да, той може би е сметнал начина на мислене на антропософията за твърде дилетантски, за да го сметне за достоен да бъде съпоставен с

философии, каквито е съдил за тази на Фихте,* Шелинг* и Хегел. В встъпителното си слово във Виена той казва за тях: „Може би току-що отминалото време... беше епоха на упадък, в която всички понятия мрачно плуваха заедно и не можеше да се намери дори следа от метод, подходящ за фактите [79/80] .“ ^ Вярвам, че Brentano би изрекъл това мнение, въпреки че аз, разбира се, смятам не само, че то би било напълно безпочвено, но и че всяко съпоставяне на антропософията с философиите, с които този философ вероятно би ги поставил, е неоправдано.

Що се отнася до втората от гореспоменатите причини да се запозная с философията на Brentano, трябва да призная, че я смятам за едно от най-привлекателните постижения на съвременната психология. Въпреки че успях да чуя малко от виенските лекции на Brentano преди тридесет и шест години, оттогава нататък следя неговите трудове с най-горещ интерес. За съжаление, публикациите му намаляваха, съпоставени с желанието ми да го чета, през твърде дълги интервали. И те са в по-голямата си част такива, че е като да гледаш през малки отвори в стая, пълна със съкровища; по този начин чрез случайни публикации човек можеше да види широка област от непубликувани мисли, които отличният човек носеше в себе си. Носеше в себе си по такъв начин, че те се стремяха към високи познавателни цели във все нови формации. Когато след дълга пауза книгата на Brentano за Аристотел, неговият блестящ трактат „Учението на Аристотел за произхода на човешкия дух“* и преиздаването на най-важната част от неговата психология, заедно с проникновените Допълнения*, се появиха през 1911 г., четенето [80/81] на тези писания беше за мен поредица от празнични удоволствия.

Чувствата ми към Brentano са подобни на настроението, което, смея да твърдя, човек придобива, когато убеждението, придобито чрез антропософията, обземе душата. Стремя се да оценя неговите перспективи, без обаче да се поддавам на илюзията, че той би реагирал - всъщност е трябвало да реагира - на антропософията по гореспоменатия начин. Наистина не казвам това, за да изпадна в празна самокритика пред лицето на възгледи, които противоречат или

се отклоняват от моите, а по-скоро защото знам колко много недоразумения...

моите преценки относно други пътища ме доведоха. В публикациите си често ми се е налагало да говоря по този начин като следствие от тази позиция.

Основните мисли, които го накараха през 1868 г. да предложи водещата си мисъл, ми се струват проникващи в целия метод на психологията на Brentano. Когато през 1868 г. беше открита професорската му длъжност във Вюрцбург, той очерта начина си на мислене в светлината на следната теза: пътят на истинското философско изследване не може да бъде друг освен този, който е оправдан в светлината на научното познание, „*Vera philosophiae methodus nulla alia nisi [8Ш2] scientiae naturalis est.*“TM Когато след това публикува първия том от книгата си „Психология от емпирична гледна точка“ през 1874 г. - по времето, когато встъпва в длъжност като професор във Виена - той се стреми да изобрази научно феномените на душата, в съответствие с гореспоменатата аксиома.TM Това, което Brentano се опитва да постигне в тази книга и това, което се появява като негово желание в различни публикации през живота си, представлява за мен значителен научен проблем. Brentano възнамерява (както се вижда от книгата му) да разгърне психологията си в поредица от публикации. Той обеща втората само кратко време след публикуването на първата. Но никога не е¹⁰⁸ публикувано продължение на първата част, която съдържа само първоначалните предпоставки в неговата психология. Когато позволява да бъде публикувана лекцията му „За произхода на моралното познание“*, проведена във Виенското юридическо дружество, през 1889 г., той пише в предговора:

Човек би сгрешил, ако приеме тази лекция, поради случайния ѝ повод, като мимолетно, от време на време произведение. Тя е плод на дългогодишен труд. От всичко, което съм публикувал досега, нейните разсъждения със сигурност са най-зрелият продукт. Те принадлежат към комплекса на „дескриптивната психология“, която се осмелявам да направя публично достояние в пълния ѝ обхват скоро. Тогава ще се види ясно [82/83] в голямото отдалечаване от всичко традиционно и

особено в съществения напредък в моите собствени възгледи, представени в „Психология от емпирична гледна точка“, че не съм бил съвсем мързелив в дългото си литературно уединение. TM

Но и тази „Дескриптивна психология“ не се появи. Тези, които почитат философията на Brentano, могат да преценят какво биха спечелили от нея, като изучат „Изследвания на сензорната психология“, която се появява през 1907 г. и обхваща тясна област. [72]

Трябва да се зададе въпросът: Какво е накарало Brentano да спира продължаването на публикацията си отново и отново - всъщност, да не публикува в крайна сметка това, което е вярвал, че ще бъде готово за кратко време? Признавам, че бях вътрешно разтърсен, когато прочетох думите в мемориала, написан от Alois Hofer през май 1917 г.: „Той работи върху основния си проблем, доказателството за съществуването на Бог, толкова уверено, че преди няколко години един близък приятел, отличен виенски лекар, каза, че Brentano наскоро го е уверил, че ще завърши доказателството за съществуването на Бог в рамките на няколко седмици...“ Почувствах същото, когато открих в друг мемориал* (от Утиц [74]) : „Творбата, която той обичаше най-пламенно, върху която работеше през целия си живот, остава непубликувана.“ [83/84]

Струва ми се, че съдбата на Brentano с планираните му публикации представлява важен духовно-научен проблем.¹⁰⁸ Ще можем да подходим към този проблем само ако сме способни да разгледаме какво е успял да съобщи на света в характерната му форма.

Считам за важно да се има предвид, че Brentano в своите психологически изследвания проникателно поставя за основа чистата идея *v* за действителната душа. Той се пита: Какво е характерно за всички събития, които човек трябва да третира като душевни? И той открива това, което изразява в „Допълнения към своята психология“ през 1911 г., така: „Това, което характеризира всяка психическа дейност, както вярвам, че показах, е отношението към нещо като обект.“ ^ Представянето на *v* е психическа дейност. Характерното е не само, че аз представлявам, но и че аз представлявам *v*. нещо, че моето представяне се отнася до нещо. Brentano обозначава тази особеност на психическите феномени с израз, заимстван от

средновековната философия, като „интенционална връзка“. „Общата черта“ - той обяснява на друго място -

Всичко психическо се състои от това, което човек често подвеждащо нарича „съзнание“, тоест в субективно поведение, в едно, както някой го нарече, преднамерено отношение към нещо, което може би е нереално, но все пак е дадено вътрешно като обект. Няма слух без чутото, няма вяра без нещо, в което се вярва, няма надежда без нещо, за което се надява, няма стремеж без нещо, към което се стреми, няма радост без нещо, от което човек изпитва радост и [84/85] така нататък.

[76]

Тази интенционална вътрешна насоченост наистина е нещо, което преминава като лайтмотив през всичко, така че това, което може да се припише на нея, се разкрива като от природата на душата.

Брентано противопоставя на психологическите феномени физическите: цветовете, звук, пространство и много други. Той открива, че последните се различават от първите по това, че нямат интенционална връзка. И се задоволява с това да ги припише на психически феномени и да ги отрече от физическите феномени. Сега обаче, когато човек научи възгледа на Брентано за интенционалната връзка, представянето v е доведено до въпроса: Не прави ли такава гледна точка необходимо да се разглежда и физическото от тази перспектива? Който гледа на физическото по начина, по който Брентано гледа на психическото, търсейки общи черти, открива, че всеки феномен в тази област е чрез нещо друго. Ако едно тяло е разтворено в течност, този феномен на разтвореното тяло се проявява чрез връзката с него на разтварящата се течност. Когато фосфорът променя цвета си чрез активността на Слънцето, ние сме насочени в една и съща посока. Всички свойства във физическия свят са чрез връзките на нещата едно с друго. Правилно е за физическото съществуване, когато Молешот* казва: „Всичко, което съществува, съществува чрез свойства. Но няма свойство, което да не се състои във връзка.“ ^ [85/86] Точно както всичко психично съдържа нещо в себе си, чрез което се отнася до нещо външно, така и обратното, физическото е така конструирано, че това, което е, е чрез

отношението на нещо външно към него. Не трябва ли някой, който подобно на Брентано проникателно е подчертавал интенционалната връзка на всичко, свързано с душата, да обърне внимание и на това, което характеризира и физическите явления, което се получава от същия ход на мисълта? Най-малкото изглежда сигурно, че подобно разглеждане на психичното може да открие връзката между психичното и физическия свят само като вземе предвид тази характеристика. ^

Брентано открива три вида интенционална връзка в живота на душата. Първият е представянето на нещо; вторият е приемането или отхвърлянето, което се изразява в съдене; третият е този на любовта и омразата, които се преживяват в чувството. Когато казвам: „Бог е справедлив“, тогава представям нещо ; но все още не приемам или отхвърлям това, което е представено . Но когато казвам: „Има Бог“, тогава признавам това, което е представено чрез съдене . Ако кажа: „Радостта ми е скъпа“,

тогава аз не просто съдя, а по-скоро изпитвам чувство. Брентано разграничава от такива предпоставки три основни класа психически опит: представяне, преценка, чувство (или феномените на любовта и омразата). Тези три основни класа заместват разделението на други психични феномени [86/87] на представяне¹⁷ , чувство и воля. Докато мнозина разбират представянето и съждането в един клас, Брентано ги разделя. Той не е съгласен с комбинирането¹⁰⁸ им, защото, за разлика от други, не вижда съждението само като комбинация от „представяния“ ⁷ , а по-скоро като признание или отхвърляне на това, което е било представено, което не се извършва чрез просто представяне. Чувството и волята, от друга страна, които други разделят, се сливат в едно за Брентано, според тяхното душевно съдържание. Това, което душата изпитва, било то когато е подтикната да извърши действие, или когато се чувства отблъсната от него, е същото нещо, което човек изпитва, когато се чувства привлечен от нещо от радост или отблъснат от болка.

От изучаването на писанията на Брентано може да се види, че той отдава голямо значение на замяната на общоприетото схващане, че преживяването на душата е разделено на мислене, чувство и воля, с

различна триада – тази на представяне, преценка и любов и омраза. От това разделение той търси път към разбирането какво е истина, от една страна, и морална доброта, от друга. Истината за него се основава на правилната преценка, а моралната доброта – на правилната любов. Той установява: „Наричаме нещо истинско, когато признанието, което се отнася до него, е правилно. Наричаме нещо добро, когато любовта, която се отнася до него, е правилна.“ [80]

В разсъжденията на Brentano се установява, че когато той съчетава правилното разпознаване с преценката на истината [87/88] и правилното преживяване на любовта с моралната доброта, той разглежда внимателно психическото състояние и го ограничава. В обхвата на неговото мислене обаче не може да се намери нищо, което би било достатъчно, за да се обоснове преходът от психическото преживяване на представянето към това на преценката. Където и да се погледне в този обхват на мисленето, човек напразно търси отговор на въпроса: Какво е положението, когато душата е съзнателна, че не просто представя , а по-скоро има възможност да разпознае обекта на представянето чрез преценка?

Не можем да избегнем и въпроса в случая с правилната любов към морално доброто. Разбира се, в рамките на тази област, която Brentano определя като

„душа“, за моралното поведение не е налице друго състояние на нещата освен правилната любов. Но не предполага ли едно морално действие отношение към външния свят? В случай на такова действие към света, всичко, което можем да кажем, е: Това е действие, което е правилно обичано? TM

Следвайки мисловните нишки на Brentano, човек най-вече има усещането: те винаги са плодотворни, защото подхождат към проблема в определена посока проникателно и с научно безпристрастие. Но също така усеща, че Brentano не води с такива мисловни нишки към целта , която обещава неговата отправна точка. Такова чувство може да възникне, когато човек сравни неговото тройно* разделение на душата [88/89] на представяне 17 , съждане и любов и омраза с другото на представяне 17 , чувство и воля. Човек следва с известно приемане това, което е в състояние да посочи в

подкрепя на своето мнение. И все пак в крайна сметка едва ли стига до убеждението, че е обърнал достатъчно внимание на всички причини, които говорят в полза на другите. Вземете като конкретен пример заключението, което Брентано прави от своето разделение за характеризиране на истинското, красивото и доброто. Който разделя живота на душата на познавателно представяне 17 , чувство и воля, едва ли ще може да направи друго, освен да сближи по-близо стремежа към истината с представянето 17 , преживяването на красотата с чувството и постигането на доброто с волята. В светлината на мислите на Брентано въпросът изглежда по друг начин. Там представите v като такива нямат връзка помежду си, чрез която като такива истината би могла вече да се разкрие. Ако душата се стреми към нещо съвършено в отношенията между представите 7 , нейният идеал не може по този начин да бъде истината; той е по-скоро красота. Истината не се открива по пътя на простото представяне v , а по-скоро на преценката. И морално доброто не се намира в субстанцията на волята, а по-скоро е съдържание на чувството; защото правилното обичане е преживяване на чувството.

тм

Сега обаче истината може да се търси за нормалното съзнание само в представите 7. Защото, дори ако преценката, която води до истината, [89/90] не е изключително комбинация от представи 7 , а се основава на приемането или отхвърлянето на представи v , приемането или отхвърлянето може да бъде преживяно от това съзнание само в представи v .

И дори ако представите v , които се представят на съзнанието като нещо красиво, се разкриват в определени

взаимоотношенията, лежащи в живота на представите, красивото се преживява чрез чувство.

И въпреки че морално доброто би трябвало да поражда в душата правилно обичане: неговата същност все пак е осъзнаването на правилно обичаното чрез желание.

Разпознаваме какво имаме в мислите на Брентано за тройния живот на душата само когато осъзнаем, че той говори за нещо съвсем различно от това, което осъществява това разделение на

представяне, чувство и воля. Последните искат просто да опишат преживяването на нормалното съзнание. И то се преживява в различните функции на представяне, чувство и воля. Какво всъщност преживяваме там? В книгата си „Загадката на човека“ се опитам да отговоря на този въпрос. Резултатите от тези изследвания се опитам да обобща по следния начин.

Първоначално, душевният опит на човешкото същество, както се разкрива в мисленето, чувствата и волята, е обвързан с телесните инструменти. И той се формира според начина, по който е обусловен от тези инструменти. Но който мисли, че вижда истинския живот на душата, когато гледа изразите на душата чрез тялото, е в капан в същата грешка като този, който вярва, че неговият образ е извикан от огледалото, пред което стои, защото огледалото съдържа необходимите [90/91] условия, чрез които се появява неговият образ. В определени граници този образ е дори, като образ, зависим от формата и т.н. на огледалото. Но това, което то представлява, няма нищо общо с огледалото. За да се осъществи в сетивния свят, човешкият душевен живот трябва да има образ на своето същество. Той трябва да има този образ в съзнанието; в противен случай той наистина би имал съществуване, но не би имал представяне на това съществуване, никакво знание. Този образ, който живее в нормалното съзнание на душата, е напълно обусловен от телесните инструменти. Без тях той не би съществувал, точно както огледалният образ не би присъствал без огледалото. Това, което се появява чрез този образ обаче, самата душа, по своята същност не е по-зависима от телесните си инструменти, отколкото наблюдателят, стоящ пред огледалото. Не душата е тази, която

зависимо от телесните инструменти, а по-скоро само от нормалното съзнание на душата. [83]

Ако изобразим тази сфера на съзнанието, която зависи от телесната организация, е уместно да я разделим на „представа“, „чувство“ и „воля“. Но Брентано изобразява нещо различно. Първо, помислете, че под „съдене“ той разбира приемането или отхвърлянето на съдържанието на „представа“. Съждането е активно в рамките на „живота на представянето“; но то не [91/92] просто възприема

„представите“ , които се появяват в душата. По-скоро, чрез приемане или отхвърляне, той ги поставя във връзка с реалността. Ако се вгледаме по-внимателно, това свързване на „представите“ с реалността може да се открие само в дейност на душата, която самата душа извършва. Обаче това, което душата извършва, никога не съответства напълно, когато, съдейки, тя отнася „представа“ към сетивно впечатление. Защото именно принудата на външния израз не се преживява чисто вътрешно, а по-скоро се преживява едва след факта и по този начин „представа“ след ¬преживяване води до приемане или отхвърляне. Напротив, това, което Brentano описва в това отношение, съответства напълно на онзи начин на познание, който в първия раздел на този трактат се нарича „образен“. В едно въображаемо познание „представата“ не просто се приема, а по-скоро се доразвива във вътрешния душевен опит, така че от нея се освобождава силата да се отнесе преживяното от душата към духовна реалност по такъв начин, че то да бъде прието или отхвърлено. Следователно концепцията на Brentano за преценката не се реализира напълно в нормалното съзнание, а по-скоро в душата, докато тя се занимава с въображаемо познание.

Освен това е ясно, че чрез пълното освобождаване на понятието за представяне от понятието за съждение от Brentano , представянето се приема като просто образ. Но така „нормалното представяне“ живее в имажинерното съзнание. Също така ^{второто} ~~то~~ качество, с което антропософията дарява имажинерното познание, може да се открие в характеристиката на психичните явления от Brentano.

Нещо повече, Brentano разглежда преживяванията на чувствата като феномени на любов и омраза. [92/93] Който се издигне до имажинерно познание, всъщност трябва да трансформира този вид душевен опит, който се разкрива за нормалното съзнание като любов и омраза - в смисъла на Brentano - за свръхсетивното виждане по такъв начин, че да може да се изправи срещу определени

характерни черти на духовната реалност. В книгата си „Теософия“ например ги изобразих по следния начин:

Едно от първите неща, които човек трябва да усвои, за да се ориентира в сферата на душата, е да се научи да различава

различните видове нейни образувания, точно както във физическия свят различава твърди, течни и въздушни или газообразни тела. За да постигне това, човек трябва да познава фундаменталните сили, които са от най-голямо значение тук. Може да ги нарече симпатия и антипатия. Начинът, по който тези фундаментални сили действат в една психическа формация, определя нейния вид.“ [85]

Докато любовта и омразата остават нещо субективно за живота на душата в сетивния свят, имагинерното познание преживява обективно поведение в света на душата чрез вътрешни преживявания, които са като любов и омраза. Там също, говорейки за психическите феномени, Brentano описва особеност на имагинерното познание (чрез която обаче имагинерното познание вече достига до сферата на един още по-висш начин на познание ^). [93/94] И че той има концепция за обективния вид любов и омраза, за разлика от субективния начин на чувстване в нормалното съзнание, може да се види от това, че той изобразява морално доброто като правилно обичащо.

Накрая, трябва да се обърне специално внимание на факта, че за Brentano волята попада извън кръга на психическите явления. Волята, която произтича от нормалното съзнание, принадлежи изцяло на физическия свят. Тя се реализира във формата, в която може да бъде мислена от това съзнание напълно във физическия свят, въпреки че сама по себе си е чисто духовна субстанция, разкриваща се във физическия свят. Ако се изобрази нормалното съзнание, което присъства във физическия свят, тогава в това изобразяване волята не може да отсъства. Ако се изобрази визионерското съзнание, тогава никоя от идеите в относително нормалната воля не може да премине в тези описания. Защото в душевния свят, към който се отнася имагинативното съзнание, това, което се случва от душевен импулс, е различно от това, което следва от волеви актове, които са свойствени на физическия свят. Така, когато Brentano се фокусира върху душевните преживявания в тази област, в която е активно имагинативното познание, понятието за волята трябва да се изпари за него.

Наистина е логично, че описвайки тази природа на психическите феномени, Брентано всъщност е принуден да изобрази същността на визионерското

познание. Дори детайлите на неговото представяне показват това ясно. Нека вземем един пример, който може да замести много други, които биха могли да бъдат приведени. Той казва: „Общата черта на всичко психично [94/95] се състои в това, което често се нарича с един за съжаление подвеждащ израз „съзнание“... Но когато се изобразяват само онези душевни феномени, които, принадлежащи към обикновеното съзнание, се определят от телесната организация, тогава изразът изобщо не е подвеждащ. Брентано има усещането, че действителната душа не живее в това нормално съзнание и чувства, че има повод да говори за природата на тази действителна душа в идеи ν , които наистина трябва да бъдат разбрани погрешно, когато човек иска да приложи към нея нормалното понятие за съзнание.

Брентано продължава изследванията си по такъв начин, че проследява феномените на антропологичната сфера до точката, в която те принуждават непредубедения човек да формира представи ν за душата, които започват да съвпадат с тези, които антропософията открива относно душата по нейния път. И резултатите от двата пътя се разкриват в пълна хармония именно чрез психологията на Брентано. Самият Брентано не е искал да напусне антропологичния път. Това, което го е възпрепятствало да направи това, е било неговото тълкуване на аксиомата, която е възприел: „Пътят на истинското философско изследване не може да бъде нищо друго освен това, което е оправдано в светлината на научното познание.“¹⁰⁸ Различно тълкуване на тази аксиома би могло да го накара да осъзнае, че човек вижда научния начин на мислене ν в правилната светлина, когато осъзнае, че той трябва да се трансформира за духовната сфера в съответствие със собствената си природа. Брентано никога не е правил истинските феномени на душата, които той [95/96] характеризира като такива, обекти на изрично съзнание. Ако беше направил това, щеше да премине от антропология към антропософия. Той се страхуваше от този път, защото виждаше в него само заблуда в „мистична неизвестност и свобода на фантазията в непознати области“. Той изобщо не успяваше да проучи какво изисква

собственото му психологическо разбиране. Всеки път, когато се изправяше пред необходимостта да продължи пътя си в антропософската сфера, той спираше рязко. Искаше да отговори антропологично на въпроси, на които може да се отговори само антропософски. Това решение трябваше да се провали. Тъй като трябваше да се провали, той не можеше да продължи от началото, което беше направил, по начин, който да го удовлетвори. Ако беше продължил „Психология от емпирична гледна точка“, тя щеше да се превърне в антропософия, в съответствие с резултатите от първия том. Ако наистина беше изложил своето...

Описателната психология, антропософията би трябвало да блести от нея навсякъде. Ако беше развил по-нататък етиката си, съответстваща на отправната му точка в труда си „За произхода на моралното познание“, щеше да се наложи да стигне до антропософията.

Пред душата на Brentano стоеше възможността за психология, която не може да бъде структурирана като чиста антропология. Последната изобщо не може да мисли върху въпросите за живота на душата, които трябва да бъдат поставени като най-важни. Съвременната психология иска да бъде само антропологична, защото смята, че всичко, което надхвърля това, е ненаучно. Brentano обаче казва: [96/97]

108

Що се отнася до надеждите на Платон или Аристотел да получат сигурност относно безсмъртието на нашата по-добра част след разпадането на тялото, законите за асоциацията на представите за развитието на убеждения и мнения, както и за поникването и разцвета на удоволствието и любовта биха били всичко, но все пак не биха били истинска компенсация... И когато разликата между двете гледни точки би решила дали да се приеме или отхвърли въпросът за безсмъртието, тогава за психологията това би било изключително показателна разлика и заемането на метафизично изследване на субстанцията като носител на условия би било неизбежно. TM

Антропософията показва как човек може да влезе в сферата, обозначена от Brentano, не чрез метафизични разсъждения, а единствено чрез активиране на силите на душата, които не могат да

се спуснат в нормалното съзнание. В това, че Brentano изобразява природата на душата в своята философия по такъв начин, че в неговото описание природата на визионерското познание намира ясен израз, неговата философия е перфектно оправдание на антропософията. И човек може да види в Brentano философския изследовател, който по свой начин достига до портала на антропософията, но не иска да отвори този портал, защото образът на научния начин на мислене, който той поддържа, събужда в него вярата, че отварянето му би го хвърлило в бездната на ненаучното. [97/98]

*

Трудностите, с които Brentano често се сблъсква, когато иска да продължи разсъжденията си, произтичат от тези мисли.

За природата на душата се отнасят до това, което се намира в обикновеното съзнание. Неговата мотивация е, че иска да остане в рамките на концепцията, която му се струва научно валидна. Но тази концепция може да достигне чрез средствата си на познание само до това, което се намира пред душата като съдържание на обикновеното съзнание. Това съдържание обаче не е реалността на душата, а по-скоро нейният огледален образ. Brentano разбира това само от едната страна на своето разбиране, но не и от другата, от наблюдението. В своите концепции той скицира ¹⁰⁸ образ на психически явления, които се разиграват в реалността на душата; когато наблюдава, той вярва, че има реалност в огледалото на душата. [89]

Друго философско направление, което е силно противопоставено, а именно това на Едуард фон Хартман*, също изхожда от научен начин на мислене. Едуард фон Хартман прозира огледалното качество на обикновеното съзнание. По този начин той не вижда в това съзнание реалност. Но той също така решително отхвърля всеки опит да се вмъкне съответната реалност в човешкото съзнание. Той прогонва тази реалност в сферата на несъзнаваното. За да говори за това, той допуска само хипотетичното приложение на понятия [98/99], формирани от нормалното съзнание, да бъдат приложени към тази сфера. ^ Антропософията твърди, че отвъд тази сфера е възможно духовно наблюдение. И че за това духовно наблюдение са достъпни и

понятия, които могат да бъдат също толкова малко хипотетични, колкото и тези, получени чрез сетивно наблюдение.

Свръхсетивната сфера на Едуард фон Хартман не е нещо непосредствено известно, а по-скоро нещо, което се извежда от непосредствено известното. Хартман принадлежи към онези философи на съвременната епоха, които не искат да формират понятия, ако нямат за отправна точка на това формиране на понятия, да речем, сетивното наблюдение и опит в нормалното съзнание. Brentano формира такива понятия. Но той е заблуден относно реалността, в която те могат да бъдат формирани чрез наблюдение. Духът му се оказва забележително двусмислен. Той иска да бъде учен в смисъла, в който научният начин на мислене в се е изградил в съвременната епоха. И все пак той трябва да формира понятия, които могат да бъдат оправдани пред този начин на мислене, само ако не се приемат за единствено валидни. Това разделение в изследванията на Brentano става обяснимо за този, който се задълбочава в първите писания на Brentano: в книгата му „За множествените“

Усещания за битието у Аристотел (1862); в неговата „Психология на Аристотел“ (1867); и в неговия „Креативизъм на Аристотел“ (1882). TM [99/100]

В тези писания Brentano следва с образцова ерудиция мисловните процеси на Аристотел. И в това си следване той възприема мислене, което не се ограничава до понятията, валидни в антропологията. В тези писания той има предвид концепция за душата, която я извежда от духа. Тази душа, произлизаща от духа, използва организма, изграден от физически процеси, за да формира представи в в сетивното съществуване. Това, което изгражда представи в в душата, е от духовна природа, в „nous“-а на Аристотел. Но този nous е от двойна природа: като nous pathetikos* той е чисто пасивен; той позволява да бъде стимулиран да формира представи в от впечатленията, които му се дават от организма. Но за да се проявят тези представи в такива, каквито са в активната душа, тази дейност трябва да се основава на nous poietikos *. Това, което nous pathetikos предоставя, биха били просто привидности в тъмната нощ на душата, но те са осветени от nous poietikos . Brentano казва за това: „Нус

поетикос“ е светлината, която осветява фантазмите и прави духовното видимо за нашето духовно око в сетивния свят. TM

Ако човек иска да разбере Brentano, трябва да вземе предвид не само степента, до която той е възприел аристотеловите идеи v в собствените си убеждения, но преди всичко това, че той се движи благоговейно [100/101] със собственото си мислене в тези идеи. v По този начин неговото мислене обаче се движи в област, в която началната точка на усещането не е налице, което означава, че антропологичната основа за формиране на понятия също не е налице. И фундаменталната характеристика на мисленето се запазва в изследванията на Brentano. Той иска да бъде валидно само това, което може да бъде разпознато според парадигмата на съвременното научно мислене v , но е принуден да формира понятия, които не принадлежат към тази област. В съответствие с чисто научния метод, човек може да каже нещо за феномените на душата само доколкото те са огледални образи, обусловени от тялото, на истинската същност на душата - тоест доколкото те възникват и изчезват в характера си на огледални образи с телесния организъм. Но това, което Brentano трябва да мисли като действителност на душата, е нещо духовно, независимо от телесната организация, което прави духовното видимо за окото на духа в сетивното възприятие дори чрез дейността на *pous poietikos*.

Това, че Brentano може да се движи с мисълта¹⁰⁸ си в такива сфери, му забранява да вижда как животът на душата възниква и преминава чрез телесната организация. Но тъй като отхвърля свръхсетивното наблюдение, той не може да наблюдава в този живот на душата никакво съдържание, което надхвърля физическото съществуване. Веднага щом на душата трябва да се припише съдържание, което би могло да се разгърне без помощта на телесната организация, Brentano се чувства сякаш се намира в свят, за който не намира представи. В такова състояние на духа той се обръща към Аристотел и открива и у него идеи за душата, които могат да донесат за едно извънтелесно съществуване никакво друго съдържание освен това, придобито в рамките на телесното [101/102] съществуване. Характерно за неговата π едностранчивост в това отношение е това, което Brentano излага в своята „Психология на Аристотел“:

Точно както човек, когато му бъде откъснат крак или друг член, вече не е съвършена субстанция, тогава той, разбира се, е още по-малко съвършена субстанция, когато целият му телесен аспект е станал жертва на смъртта. Духовната част наистина се запазва, но много грешат онези, които вярват като Платон, че отделянето от тялото е напредък и сякаш освобождение от потискащ затвор. Сега душата трябва да се справи без многобройните услуги, които силите на тялото са извършили за нея. [93]

Брентано се забърква в изключително интересен спор с философа Едуард Целер* относно Аристотеловата концепция за природата на душата. Последният твърди, че според Аристотел трябва да се приеме предсъществуването на душата преди нейното съединение с тялото, докато Брентано отрича, че Аристотел е заемал подобна позиция. Той допуска, че Аристотел е смятал, че душата се конституира първо в телесната организация; следователно душата няма предсъществуване, въпреки че има постсъществуване след разпадането на тялото. ^ Брентано е бил на мнение, че само Платон, а не Аристотел, е предполагал предсъществуването на душата. Не бива да се отрече, че аргументите, които Брентано излага в подкрепа на своето мнение [102/103] и против тези на Целер, носят голяма тежест. Освен енергичните интерпретации на Брентано, които съответстват на твърденията на Аристотел, има и друга трудност при приписването на възгледа за предсъществуването на душата на Аристотел, а именно, че той би изглеждал в противоречие с фундаментална аксиома на аристотеловата метафизика. Аристотел казва

а именно, че „формата“ никога не може да съществува преди „материята“, която формата носи. Формата на сферата никога не съществува без материята, която я изпълва. Тъй като Аристотел приема душата за „формата“ на телесната организация, изглежда, че не може да му се припише: той би си помислил, че душата може да съществува преди организацията на тялото.

Брентано е толкова фиксиран върху невъзможността за предсъществуване в своята концепция за душата в идеите на Аристотел v , че не забелязва как самата тази аристотелова идея v се

разпада в решаващ момент. Можем ли наистина да мислим „форма“ и „материя“ така, че просто да предположим, че формата не може да съществува преди материята, която я изпълва? Формата на сферата не е там преди масата на материята, която я изпълва? Както се появява в масата на материята, сферичната форма със сигурност не присъства преди конгломерацията на материята. Но преди това да се събере, присъстват силите, които се събират в материята и се разкриват за нея в нейната сферична форма. И със сигурност в тези сили вече живее преди появата на сферичната форма тази форма в друга вълна. [95] Ако Brentano не се беше чувствал обвързан с [103/104] научния начин на мислене чрез своите възгледи за телесния организъм за съдържанието на своята концепция за душата, той може би щеше да забележи, че аристотеловата концепция за душата е изпълнена с вътрешно противоречие. Така, разглеждайки светогледа на Аристотел, той вижда само възможността за създаване на представи за душата, които са издигнати от телесната сфера, но не ѝ придават съдържание, което позволява действително да я представим с безпристрастно мислене като независима от тялото.

Освен Аристотел, Лайбниц* е друг философ, на когото той отдава особено признание. По-специално, начинът, по който Лайбниц гледа на душата, изглежда го е привлякъл. Можем да кажем, че Лайбниц има в тази област начин на мислене *v*, който представлява значително разширение на този на Аристотел.¹⁰⁴ Докато Аристотел прави същественото съдържание на човешката мисъл зависимо от сетивното наблюдение, Лайбниц освобождава това съдържание от неговата сетивна основа. Следвайки Аристотел, човек ще приеме твърдението: няма нищо в мисленето, което да не е било преди това в сетивата (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu**)¹⁰⁵; Лайбниц обаче е на мнение, че нищо [104/105] не е в мисленето, което да не е било преди това в сетивата, освен самото мислене (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus**). Би било неправилно да се припише този възглед на Аристотел, според който субстанцията, която е активна в мисленето, е резултат от телесни сили. Но в

че е превърнал *nous pathetikos* в пасивен приемник на сетивни впечатления, а *nous poietikos* в осветител на тези впечатления, в неговата философия не е останало нищо, което би могло да бъде

съдържание на душевен живот, независим от сетивната сфера. В това отношение аксиомата на Лайбниц се оказва по-плодотворна. Чрез нея вниманието се насочва към частта от душата, която е независима от телесната организация. Разбира се, вниманието е ограничено до чисто интелектуалната част на това същество. До тази степен твърдението на Лайбниц е едностранчиво. Въпреки това, то е насока, която може да доведе в съвременната научна епоха до нещо, което Лайбниц не е могъл да постигне. В неговата епоха представите за чисто природния произход на характеристиките на телесната организация са били все още твърде несъвършени.

Днес е различно. Днес човек може до известна степен научно да разпознае как органичните сили на тялото са наследени от предците и как в рамките на тези наследени сили на организма действа душата. Това, което не се признава от мнозина, които вярват, че са възприели правилната „научна гледна точка“, се оказва необходимата гледна точка, ако човек разбира науката правилно: че всичко, чрез което душата работи във физическия живот, е обусловено от [105/106] телесните сили, които се предават чрез наследство от предците на потомството, с изключение на съдържанието на самата душа. Така днес човек може да разшири твърдението на Лайбниц допълнително. Но тогава това е антропологичното оправдание на антропософската гледна точка. Тогава тя насочва душата да търси своето същностно съдържание в духовен свят, чрез друг начин на познание, отколкото е обичайно в антропологията. Защото антропологията има достъп само до това, което се преживява в нормалното съзнание чрез телесната организация. ^

Изглежда, че Brentano е имал всички предпоставки, за да може, продължавайки оттам, откъдето е спрял Лайбниц, да отвори поглед върху същността на душата, закотвена в духа. Освен това той би могъл да засили този обширен поглед чрез съвременните научни постижения. Който следи неговите разсъждения, вижда пътя, който се е отворил пред него. Пътят към чисто духовно познато същество на душата би могъл да му бъде [106/107] разкрит, ако беше култивирал това, което е било в сферата на неговото внимание, когато е записал изречения като следното: „Но как да се мисли ангажираността на Божественото“ с появата на човешка душа в тяло?

След като е извадил творчески наяве духовната част на човечеството от вечността, след това Бог го обедини ли с ембрион така че той, досега отделна духовна субстанция, стояща сама по себе си, сега престана да бъде активно същество за себе си и вместо това стана част от човешка природа, или тя го е извикала едва сега творчески? Когато Аристотел е приел първото, той е трябвало да вярва, че един и същ дух отново и отново се свързва с един и друг ембрион; защото според него човешката раса се поддържа чрез безкрайно размножаване, количеството духове, съществуващи от вечността, може да бъде само крайно. Всички тълкуватели са съгласни, че Аристотел в по-зрелите си години е отхвърлял палингенезата.* По този начин тази възможност е изключена. ^

Това, което не се появява в мисълта на Аристотел, а именно обосноваването на духовния възглед за повтарящите се животи на човешката душа чрез палингенеза: Brentano би могъл да намери пътя си към него, като комбинира усъвършенстваните концепции на Аристотел за душата с резултатите от съвременната наука.

Този път беше още по-отворен за него, тъй като той имаше възприемчиво чувство за епистемологията на средновековната философия. Който наистина схване тази епистемология, придобива сума [107/108] идеи, които са способни да свържат съвременните научни резултати с духовния свят по начин, който е невъзможно да се види само от научно-антропологичното изследване. Това, което начинът на мислене на Тома Аквински* е в състояние да направи за задълбочаването на естествената наука от духовна страна, е напълно погрешно разбрано в много кръгове. В такива кръгове се вярва, че съвременното научно познание налага отвързване от този начин на мислене v . Истината е, че искаме да обхванем с мисълта същността на света, която е станала позната чрез науката, но при по-внимателно разглеждане това остава непълно. Неговото завършване би било да го мислим като същност в душата, както е било направено в начина на мислене v на Тома Аквински. Brentano се озова на път да постигне правилно отношение към този начин на мислене v . В крайна сметка той пише:

Когато написах трактата си „За различните сетива на битието у Аристотел“, а по-късно и „Психология на Аристотел“, исках да насърча по двоен начин разбирането на неговото учение: от една страна, пряко и най-вече чрез осветяване на някои от най-важните учения, и косвено, но по-общ начин, като отворя вратата към нови източници на помощ. Посочих проникателните коментари на Тома Аквински,

и показва, че в тях много доктрини са представени по- правилно, отколкото в по-късните екзегети. [98]

Брентано [108/109] сам си блокира пътя, който подобни изследвания биха могли да му предложат, чрез склонността си към начина на мислене *v* на Бейкън,* Лок* и всичко, свързано с подобна парадигма *v*. Той смяташе, че това е начинът на мислене преди всичко, че е най-подходящо за научния начин на изследване. ^ Но именно тази парадигма *v* води до мислене на съдържанието на душевния живот в пълна зависимост от сетивния свят. И тъй като тази парадигма *v* иска да продължи само антропологично, тогава всичко, което влиза в нейната сфера като психологическа данност, е нещо, което всъщност изобщо не е психологическа реалност, а по-скоро само огледален образ на тази реалност, а именно съдържанието на нормалното съзнание.

Ако Брентано беше прозрял огледалното качество на нормалното съзнание, в преследването на антропологични изследвания нямаше да се наложи да спира пред вратата, водеща към антропософията.

Разбира се, в противоречие с моето мнение може да се твърди, че на Брентано му е липсвал дарът на духовното виждане; следователно той не е търсил прехода от антропология към антропософия, въпреки че неговата специална интелектуална нагласа го е накарала да характеризира феномените на душата интелектуално по интересен начин, така че тази форма да може да бъде оправдана чрез антропософията. Но аз не споделям това мнение. Не съм на мнение, че духовното виждане е само [109/110] специален дар, постижим от изключителни личности. Трябва да разглеждам това виждане като способност на човешката душа, която всеки може да придобие сам, ако призове в себе си душевните преживявания, водещи до него. И

природата на Brentano ми се струва особено предразположена към такова призоваване. ^ Но аз вярвам, че теориите, които се борят срещу него, могат да възпрепятстват подобно пробуждане; че не позволяваме на зрението да се зароди, когато се заплитаме в идеи, които поставят под въпрос тяхната валидност още от самото начало. И Brentano не позволява на зрението да се зароди в душата му, тъй като идеите, които толкова добре оправдават зрението, са постоянно подчинени на онези, които го отхвърлят, и го карат да се страхува, че чрез същото ще се „изгуби в лабиринтните проходи на псевдофилософия“. ! 10 ^

През 1895 г. Brentano публикува отпечатък на лекция, която е изнесъл в „Литературното дружество на Виена“ по повод книгата на Х. Л. Орм* „Безпочвен оптимизъм“. [102] Това съдържа неговия възглед за „четирите фази на философията и тяхното настоящо състояние“. Brentano е на мнение в тази статия, че развитието на философските изследвания може да се сравни по известен начин [110/111] с историята на изкуствата. „Докато другите науки, стига изобщо да се развиват, показват непрекъснат напредък, който понякога се прекъсва от период на застой, философията, подобно на изящните изкуства, показва освен времена на възходящо развитие, и времена на упадък, които често са не по-малко богати, дори по-богати на епохални явления от времената на солидна плодотворност.“ [103] Brentano разграничава три такива периода в миналото развитие на философията, които преминават от здравословна плодотворност до упадък. Всеки започва с чисто философско страхопочитание пред загадките на света, събуждайки истински научен интерес, и този интерес търси знание от истински, чист стремеж към познание. Здравословната епоха е последвана от друга, в която се появява първият етап на упадък. Сега чисто научният интерес отстъпва и човек търси мисли, чрез които може да регулира социалния и личния си живот и да се намери в тях. Философията вече не иска чист стремеж към знание, а по-скоро да служи на интересите на живота. С третата епоха настъпва по-нататъшен упадък. Поради липсата на сигурност, възникнала от нечист научен интерес, човек започва да се съмнява във възможността за истинско знание и изпада в скептицизъм. Четвъртата епоха е епоха на пълен упадък. Съмнението

на третата епоха е подкопало цялата научна основа на философията. Човек търси в ненаучни субстрати [111/112] да стигне до истината чрез фантастични, мъгляви понятия и чрез мистичен опит. Брентано си представя първия кръг на развитие, започващ с гръцката естествена философия, а здравословната фаза завършва с Аристотел. В рамките на тази фаза той цени особено високо Анаксагор*. Той е на мнение, че въпреки че гърците са стояли в самото начало по отношение на много научни въпроси, техният начин на изследване въпреки това е имал качество, което би могло да бъде оправдано чрез строг, научен начин на мислене. Тази фаза е последвана от стоиците* и епикурейците*. Те вече представляват упадък. Те искат идеи, които служат на живота. В Новата академия, но особено чрез Енезидем*, Агрипа Скептика* и Секст Емпирик*, се вижда как скептицизмът унищожава всяка вяра в сигурни, научни истини. А в неоплатонизма, с Амоний Сакас*, Плотин,*

Научното изследване на Порфирий*, Ямвликус* и Прокъл* е заменено от потапяне в мистично преживяване в лабиринтните пасажи на псевдофилософия.

През Средновековието тези четири фази се повтарят, макар и не толкова отчетливо. С Тома Аквински започва един философски здравословен начин на мислене, който позволява на аристотелизма да се разпали в нова форма. В следващото време, чийто представител е Дунс Скот,* се вижда изкуство¹⁰⁸ на спора, доведено до гротескни крайности, което е своеобразен аналог на първия гръцки период на упадък. След него идва номинализъмът,* който носи скептичен характер. Уилям Окам* отхвърля възгледа, че универсалните идеи [112/113] се отнасят до нещо реално и по този начин придава на сумата от човешкото познание само стойността на концептуално обобщение, стоящо извън реалността. Той вижда реалността само в отделните неща. Този аналог на скептицизма отстъпва място на ненаучния мистицизъм на Екхард, Таулер, Хайнрих Сузо*, авторът на „Немска теология“* и други. Това са четирите фази на философското развитие през Средновековието.

Модерността започва здравословно развитие, основано на научното мислене, с Бейкън от Верулам, а след това Декарт, Лок, Лайбниц

продължават продуктивната си работа. Следват я френската и английската философия на Просвещението, в които принципи, които човек намира за симпатични на живота, започват да преобладават във философските нишки на мисълта. След това скептицизмът пристига с Дейвид Хюм*; и следва фаза на упадък, която започва в Англия с Томас Рийд* и се утвърждава в Германия с Кант.* Брентано вижда страна във философията на Кант, която му позволява да я свърже с периода на упадък в гръцката философия, белязан от Плотин. Той критикува Кант, че не търси истината като научен изследовател в съответствието на представите v с реалните обекти; по-скоро той открива, че обектите трябва да се приведат в съответствие с човешките способности за представяне v . По този начин Брентано вярва, че трябва да придаде един вид мистичен оттенък на Кантианската философия, която след това в упадъчните философи Фихте, Шелинг и Хегел се разкрива [113/114] като напълно ненаучна.

Брентано се надява на нов подем във философията, започвайки от научната работа в нейната област, следвайки модела на научно мислене, преобладаващ в модерната епоха. Като въведение към такава философия той предлага

тезата: Пътят на истинското философско изследване не може да бъде друг освен този, който е оправдан в светлината на научното познание.

^ Той искаше да посвети житейското си дело на това.

108

Брентано казва в предговора към отпечатъка на лекцията, в който е изложил своето виждане за „четирите фази на философията“, че неговите

Интерпретацията на историята на философията може да отчужди мнозина като нова. Тя обаче ми е останала непоклонима в продължение на много години и беше използвана повече от две десетилетия, както от мен, така и от някои студенти, като основа за лекции по история на философията. Че тя ще се сблъска с предразсъдъци и че те ще бъдат твърде силни, за да се поддадат при първия сблъсък, е нещо, за което не си правя илюзии. Въпреки това се надявам, че фактите и съображенията, които приведох, няма да пропуснат да направят впечатление на онези, които могат да следят замислено. 11 051

Според мен човек може да получи значително впечатление от тези разсъждения на Brentano. Доколкото те предлагат класификация на феномените, появяващи се в хода на философското развитие от определена гледна точка, те се основават на добре обосновани прозрения за този процес на развитие. [114/115] Четирите фази на философията водят до разграничения, които са основани на реалността.

Веднага щом започнем да разглеждаме движещите сили на отделните фази обаче, ще открием, че Brentano не е характеризирал правилно тези сили. Това излиза на преден план още в неговия поглед върху първата фаза на философията на античността. Фундаменталните характеристики на гръцката философия от нейните йонийски начала до Аристотел наистина разкриват определени аспекти, които дават право на Brentano да вижда в тях това, което той счита за научен начин на мислене. Но наистина ли този начин на мислене възниква чрез това, което Brentano нарича научен метод? Не са ли мислите на тези гръцки философи по-скоро резултат от това, което са преживели като битие на човека и неговото отношение към вселената в собствената си душа ?! 106] Който отговори на този въпрос обективно, ще открие, че вътрешните импулси за мисловното съдържание на тази философия се крият именно в това, което е намерило пряк израз в стоицизма, в епикурейството, в цялата практическа философия на живота на по-късната гръцка античност. Отбелязваме, че в психическите сили, които Brentano вижда да действат във втората фаза, се крие отправната точка за първата фаза на философията на древните. Тези

Силите бяха [115/116] насочени към сетивните и социалните явления на вселената и по този начин във фазата на скептицизма, който беше подтикнат да се съмнява в непосредствената реалност на тези явления, и в следващата фаза на визионерското познание, което трябваше да надхвърли тази форма, то можеше да се прояви само несъвършено. Това е причината, поради която тези фази, разкрити във философията на античността, изглеждат декадентски.

И какви способности действат във философското развитие на Средновековието? Никой, който познава фактите, няма да отрече, че

върхната точка на това развитие е в томизма по отношение на отношенията, които Brentano разглежда. Но не можем да не видим, че чрез християнската гледна точка на Тома Аквински, способностите на душата, които са действали в гръцката житейска философия, не действат просто като философски импулси, а по-скоро са придобили трансфилософски характер. Но кои импулси действат у Тома Аквински чисто като философ?

Не е нужно да съчувстваме на слабостите на номиналистичната философия на Средновековието, за да открием, че психическите импулси, действащи в номинализма, формират субективната основа и на томисткия реализъм*. Ако Тома признава, че универсалиите, които синтезират феномените на сетивните възприятия, се отнасят до нещо духовно реално, тогава той получава силата на този реалистичен начин на мислене от усещането за това какво означават тези понятия в самото съществуване на душата, независимо дали се отнасят до сетивни явления. [116/117] Именно защото Тома не е отнесъл универсалиите директно към събитията на сетивното съществуване, той е чувствал, че в тези понятия прозира друга реалност и как всъщност те са само знаци за живота на сетивата. Когато този подтекст на томизма се е появил като самостоятелна философия в номинализма, той естествено е трябвало да разкрие своята едностранчивост. Усещането, че понятията, преживявани в душата, основават реализъм, обърнат към духа, е трябвало да изчезне; вместо това е преобладавало противоположното мнение, че универсалиите са просто събирателни имена. Ако разбираме същността на номинализма по този начин, тогава разбираме втората фаза на средновековната философия, която я е предшествовала, скотизма, като преход към номинализма. Не можем обаче да не разберем цялата сила на средновековния умствен труд, доколкото той е философия, от основния възглед, който се е разкрил едностранчиво в номинализма. Тогава обаче се стига до гледната точка, че истинските движещи сили на тази философия се крият в душевните импулси, които, по смисъла на класификацията на Brentano, трябва да принадлежат към третата фаза. И в епохата...

която Brentano характеризира като мистичната фаза на Средновековието, става ясно и как мистиците, които принадлежат към

нея, водени от номиналистичния характер на разбирането, се обръщат не към него, а към други сили на душата, за да проникнат в същността на явленията.

Ако проследим във философията на модерното време дейността на движещите способности на душата по линия на класификацията на Brentano, ще открием, че [117/118] вътрешните черти на тази епоха са напълно различни от тези, които са обозначени от Brentano. Поради определени характерни черти, фазата на научното мислене, която Brentano намира реализирана от Бейкън от Верулам, Декарт, Лок и Лайбниц, абсолютно не може да бъде мислена в смисъла на Brentano. Как трябва да се справим чисто научно с фундаменталната мисъл на Декарт „Мисля, следователно съществувам“? Как да вмъкнем в научната парадигма на Brentano монадологията на Лайбниц или неговата „предустановена хармония“? Разбирането на Brentano за втората фаза, която той приписва на френската и английската философия на Просвещението, създава трудности, ако човек иска да се спре на неговите представи. Разбира се, не искаме да отречем, че тази епоха е епоха на философски упадък, но можем да я разберем от факта, че у нейните представители извънфилософските душевни импулси, които са енергично активни в християнския мироглед, са били осакатени, така че философски не е могла да се открие връзка със свръхсетивните универсални сили. В същото време номиналистичният скептицизъм на Средновековието е останал в сила, което им е пречело да търсят връзка между психически преживяването съдържание на познанието и духовната реалност.

И ако човек се насочи към съвременния скептицизъм и неговия начин на мислене v , който Brentano приписва на мистицизма, тогава губи всякаква възможност да се съгласи с неговата класификация. Със сигурност скептичната фаза трябва да започне с Дейвид Хюм. Но [118/119] класифицирането на Кант като мистик се разкрива като силно едностранчива характеристика. А философиите на Фихте, Шелинг и Хегел, както и на други посткантианци, не могат да бъдат разбирани като мистици - особено ако се приложи концепцията за мистицизъм на Brentano. Напротив, точно в смисъла на класификацията на Brentano, ще се открие обща черта от Дейвид

Хюм през Кант до Хегел. Тя се състои в отричането, въз основа на онези представи v , които са били спечелени от сетивния свят, че философският мироглед има истинска реалност. Колкото и парадоксално да изглежда...

Да наречем Хегел скептик: той наистина е такъв в смисъл, че не приписва на представите v , взети от природата, никаква пряка стойност. Ние не се отклоняваме от концепцията на Brentano за скептицизъм, когато разглеждаме развитието на философията от Хюм до Хегел като фазата на съвременния скептицизъм. Четвъртата модерна фаза може да започне едва след Хегел. Това, което там се явява като научна парадигма v , Brentano със сигурност няма да иска да се доближи до мистицизма. Само вижте начина, по който Brentano иска да се постави в тази епоха. Brentano настоятелно изисква научен метод за философията. В своите психологически изследвания той се стреми да се придържа към този метод. И това, което той открива, е оправдание на антропософията. Това, което би трябвало да се появи като продължение на неговите антропологични стремежи, ако продължи по-нататък в мисленето си v , би била антропософия. Разбира се, [119/120] антропософия, която е в пълна хармония с научния начин на мислене.

Не е ли житейското дело на Brentano най-валидното доказателство, че четвъртата фаза на съвременната философия трябва да черпи своите импулси от онези сили на душата, които ¹⁰⁸неоплатонизмът, както и мистицизмът на Средновековието, са искали да активират, но не са могли? С вътрешната дейност на душите си те не са били способни да се издигнат до вътрешно преживяване, каквото се случва в пълна, съзнателна яснота на мисълта (или на понятията). Точно както гръцката философия е черпила силата си, която Brentano вижда реализирана във втората философска фаза, от практическата философия, а средновековната философия дължи силата си на третата фаза, тази на скептицизма, така и съвременната философия трябва да черпи своите импулси от фундаменталните сили на четвъртата фаза, от познавателното виждане.

Ако Brentano приеме, че неоплатонизмът и средновековният мистицизъм, в съответствие с неговата перспектива v , са философии

на упадъка, тогава бихме могли да разпознаем в антропософията, като допълнение към антропологията, плодотворната фаза на съвременната философия, ако доведем собствените идеи на този философ за развитието на философията до последствия, които самият той не е извел, но които произтичат съвсем естествено от неговото мислене.

*

В отношението на Brentano към познавателните изисквания на настоящето се крие причината, поради която, четейки неговите произведения, получаваме впечатления [120/121], които надхвърлят непосредственото съдържание на понятията, които той излага. В четенето ни изобилстват подтекстове. Те идват от душевен живот, който се крие далеч под изговорените идеи. Това, което Brentano стимулира в духа на своя читател, често се усеща по-силно от това, което той казва ясно и ясно.

концепции. v Често изпитваме и желание да препрочитаме някое от произведенията на Brentano. Може би сме се замисляли за това, което се казва днес за връзката на философията с другите клонове на знанието v ; трактатът на Brentano „За бъдещето на философията“ почти винаги ще изникне в паметта ни, когато човек премине през подобни размисли. Този трактат възпроизвежда лекция, която той е изнесъл през 1892 г. във „Философското дружество“ във Виена. Там той се е опитал да противопостави своя възглед за бъдещето на философията на възгледите, изразени от юриста Адолф Екснер* в учредителното му слово на тема „Политическа култура“ (1891 г.). ^ Отпечатъкът на лекцията е пълен с „Бележки“, които дават дългосрочни исторически погледи върху духовното развитие на човечеството.

Този трактат отразява всичко, което наблюдателят на съвременната научна парадигма v трябва да чуе за необходимостта от преминаване от този начин на представяне към антропософията. [121/122]

Носителите на тази научна парадигма v вярват в по-голямата си част, че тя им е наложена от самото съществуване на нещата. Те са на мнение, че подреждат знанията си по начина, по който реалността се разкрива. Но това вярване е заблуда. Истината е, че в днешно време

човешката душа е развила от собствената си еволюция, оформяйки се в продължение на хилядолетия, нужда от такива представи v , каквито се намират в научния мироглед. Хелмхолц,* Вайсман,* Хъкли* и други не са стигнали до своите представи v , защото реалността им ги е дала като абсолютна истина, а по-скоро защото са имали нужда да формират такива представи v в себе си, за да хвърлят известна светлина върху реалността, пред която са изправени. Ние не формираме математически или механичен мироглед, защото ни принуждава екстрапсихична реалност, а по-скоро защото сме формирали математическите или механичните представи v в душата си и по този начин сме отворили източник на вътрешно просветление за това, което се разкрива във външния свят по математически и механичен начин.

Въпреки че това, което току-що характеризирах, се появява като цяло за всеки етап от развитието на човешката душа, в съвременната научна парадигма v то се появява по особен начин. Ако се обмислят логически от определена перспектива, тези представи v унищожават концепциите за душата. Това се разкрива от определено значимата, но силно съмнителна концепция за „доктрината за душата без душа“*, която не е формирана само от философски дилетанти, а по-скоро от много сериозни мислители . [122/123] Такива представяния v позволяват да се види през явленията на нормалното

съзнание в зависимостта им от телесната организация¹⁰⁸. Ако не разпознаем веднага, че това, което се разкрива по този начин като душа, не е самата душа, а по-скоро нейният огледален образ, тогава действителната идея за душата се изплъзва от съзерцанието и се появява илюзорна идея, която вижда в душата резултата от телесната организация. От друга страна, непредубеденото мислене не може да поддържа последния възглед. Идеите, които науката изгражда относно природата, разкриват на това непредубедено мислене тяхната психическа връзка с реалност, лежаща зад природата, която не се разкрива в самите тези идеи. Никой антропологичен начин на мислене не може сам да стигне до пълни представи v за тази връзка. Защото тя не навлиза в нормалното съзнание.

Този факт се очертава по-силно при съвременните научни представи v, отколкото при етапите на познание от историческото минало. Последните все още са формирали понятия в наблюдението си на външния свят, които са приемали нещо от духовния субстрат на външния свят в своето съдържание. И душата се е чувствала, в собствената си духовност, в едно цяло с духа на външния свят. Съвременната естествена наука трябва, в своя дух, да мисли природата чисто естествено. Разбира се, по този начин тя получава възможността [123/124] да обоснове съдържанието на своите идеи чрез наблюдение на природата, но не и самото съществуване на тези идеи като вътрешна, психическа субстанция.

Поради тази причина истински научният начин на мислене е без основание, ако не може да оправдае собственото си съществуване чрез антропософско наблюдение. С антропософията човек може безрезервно да се идентифицира с научния начин на представяне; без антропософията човек ще се опитва напразно отново и отново да открие самия дух от научните наблюдателни данни. Научните идеи на съвременното са породени от съвместното съществуване на душата с духовния свят; но душата може да узнае за това съвместно съществуване само в живо съзерцание на духа. [109]

Лесно бихме могли да стигнем до въпроса: Защо душата се стреми да развива научни представи v, когато по този начин създава съдържание, което я откъсва от духовните ѝ ¹⁰⁸основи? От гледна точка на мнение, което разглежда научните представи v като приели сегашната си форма, защото това е начинът, по който светът ни се разкрива, няма отговор на този въпрос. Но такъв отговор има, ако се вгледаме в нуждите на живота на самата душа. [124/125] С представи v, които е могла да формира само преднаучна епоха, душата никога не е била в състояние да постигне пълно съзнание.

на себе си. Всъщност в идеите за природата, които съдържат духа, тя би могла да усети неопределена връзка с духа, но не би могла да изпита пълното, независимо присъствие на духа. Така душата се стреми в развитието на човечеството да установи идеи, които не съдържат в себе си душата, за да познае себе си чрез тях като независима от съществуването на природата. Връзката с духа тогава

трябва да се търси не в тези идеи за природата, а по-скоро когнитивно чрез духовно виждане. Изграждането на съвременната наука е необходим етап в психическото развитие на човечеството. Ние разпознаваме нейната основа, когато видим, че душата се нуждае от нея, за да намери себе си. От друга страна, ние опознаваме епистемологичното значение на това развитие, когато видим как то превръща духовното виждане в необходимост .

Адолф Екснер, срещу чието мнение е насочен трактатът на Brentano „Бъдещето на философията“ , се изправя срещу естествена наука, която наистина иска да развие чисто своите идеи за природата, но не е готова да напредне към антропософия, когато става въпрос за схващане на реалността на душата. Екснер установява, че „научната култура“ е безплодна при формирането на [125/126] идеи, които трябва да работят в човешкото общество. По този начин той изисква начин на мислене за решаване на въпросите на социалния живот, пред които е изправена настъпващата епоха, който не е основан на науката. Той установява, че големите юридически въпроси, пред които е била изправена римската цивилизация, са били решени по толкова плодотворен начин, защото римляните са имали толкова малко талант за научния начин на мислене v . И се опитва да покаже, че осемнадесети век, въпреки склонността си към научния начин на мислене v , не е бил в състояние да овладее обществените въпроси. Екснер насочва погледа си към научен начин на представяне v , който не е научно загрижен за собствените си основи. Можем да разберем как е стигнал до възгледите си в това отношение. Защото тази парадигма v трябва да формира своите идеи по такъв начин, че да води естественото пред душата в цялата ѝ чистота. От тях не може да възникне никакъв импулс за мисли, който да е плодотворен в социалния живот. Защото в този живот душите се изправят една срещу друга като души. Такъв импулс може да възникне в душата само по нейния духовен път чрез когнитивно виждане, когато научно-антропологичният начин на съзерцание намира своето допълнение в антропософията.

Бrentano носеше в душата си идеи, които решително водеха към антропософската сфера, въпреки че искаше да остане в

антропологичното. Ето защо аргументите, които той излага срещу Екснер, са толкова

ефективни, въпреки че самият Brentano не иска да направи прехода антропософията. Те показват как [126/127] Екснер изобщо не говори за това какво всъщност може да направи един научен начин на представяне, който разбира себе си; по-скоро той се бори с вятърните мелници на мислене, което погрешно разбира себе си. Можем да четем трактата на Brentano и навсякъде да усещаме колко оправдано е всичко, което води чрез неговите идеи в една или друга посока, без да открием, че той изразява напълно това, към което се отнася.

В лицето на Франц Brentano загубихме личност, чието дело може да бъде преживяно с неизмерима полза. Тази полза е напълно независима от степента на интелектуално съгласие, което човек може да внесе в това дело. Защото то произтича от откровенията на човешката душа, чийто източник е много по-дълбоко в реалността на света, отколкото в сферата, в която нормалният живот намира своите разбирания. А Brentano е личност, която ще продължи да работи решително в духовната еволюция на човечеството, чрез импулси, които не се изчерпват от продължаването на идеите, които самият той е развил. Мога да си представя как някой изобщо не би съчувствал на казаното от мен тук за връзката на Brentano с антропософията.

Каквато и академична гледна точка да е възприел човек, да стигне до по-малко възхитителни чувства към стойността¹⁰⁸ на личността на Brentano от тези, които са предвидени в моето обсъждане, ми се струва невъзможно, когато човек позволи на философския дух, който се носи през писанията на този човек, да действа върху него.

Философското оправдание на антропософията

Който се стреми да постигне радикална връзка между собствената си мисъл и съвременните философски идеи, трябва да оправдае субстанциалното битие на душата*, повдигнато в първия раздел на тази книга, не само пред себе си, но и в светлината на тези идеи. Много хора не желаят това оправдание, тъй като са запознати с действителната душа чрез непосредствен опит и знаят как да я различат от психическото преживяване, осъществявано чрез сетивата. Това оправдание им се струва като ненужно, може би неудобно цепене на коси. И ако те са положително против, по-философски настроените често не желаят по друга причина. Те не желаят да признаят на вътрешните душевни преживявания какъвто и да е друг статут и този на субективните преживявания без когнитивно значение. Следователно те са малко склонни да претърсват философските си концепции за онези елементи в тях, които биха могли да доведат до антропософски идеи. Тези нежелания, идващи от противоположни страни, правят изключително трудно постигането на разбирателство. Но то е необходимо. Защото в наше време единственият вид идеи и , на които може да се припише когнитивна валидност [128/129], са такива, които ще издържат същия вид критична проверка като тази, която се стреми да оправдае законите на естествената наука.

За да се установи епистемологично валидността на антропософските идеи, е необходимо преди всичко да се улови в понятията възможно най-точно начинът, по който те се преживяват. Това може да се направи по няколко различни начина. Нека се опитаме да опишем два от тях. Първият начин изисква да наблюдаваме феномена памет. Между другото, това е доста слаба точка в съвременната философска теория; защото преобладаващите там концепции за паметта хвърлят много малко светлина върху нея. Аз се оттеглям от идеи, до които всъщност съм достигнал чрез антропософски методи, но които могат да бъдат напълно подкрепени както философски, така и физиологично. Ограниченията на пространството няма да ми позволят да потвърдя това твърдение в настоящата работа. Надявам се да го

направя в бъдеще. Убеден съм обаче, че всеки, който проучи с правилното око откритията на съвременната физиологична и психологическа наука, ще открие, че те подкрепят следните наблюдения относно паметта.

Представите, стимулирани от сетивни впечатления, навлизат в полето на несъзнателния човешки опит. Оттам те могат да бъдат изведени отново, запомнени. Самите представи са чисти душевни същности*, но съзнанието за тях в нормалния буден живот е соматично обусловено. Освен това душата, свързана с тялото, не може да използва собствените си сили, за да издигне представите от тяхното несъзнателно до тяхното съзнателно състояние. [129/130] За това са необходими силите на тялото. За да се постигне нормална памет, тялото трябва да функционира, точно както тялото трябва да функционира в процесите на своите сетивни органи, за да осъществи „представа“ чрез сетивата. Ако трябва да представя сетивно събитие, първо трябва да се развие соматична дейност в сетивните органи; и в душата „представата“ се появява като неин резултат. По същия начин, ако трябва да си спомня „представата“, трябва да се случи вътрешна соматична дейност (в пречистени органи), дейност, полярно противоположна на дейността на сетивата; и в резултат на това се появява „запомнената“ представа. Това представяне е свързано със сетивно събитие, което е било представено на душата ми в някакъв момент в миналото.

108

Аз си представям това събитие чрез вътрешно преживяване, което ми позволява моята соматична организация. Имайте ясно предвид характера на такова „представяне на паметта“; с помощта на такова представяне се доближавате до характера на антропософските идеи. Те със сигурност не са „представяния на паметта“, но възникват в душата като „представяния на паметта“. Много хора, които се стремят да формират идеи „за духовния свят по по-малко фин начин“, намират това за разочароващо. Но духовният свят не може да бъде преживян по-силно от случващо се в сетивния свят, възприето в миналото, но вече не присъстващо за погледа. В случая с паметта видяхме, че способността ни да си спомним такова събитие идва от енергията на соматичната организация. За преживяването на субстанциалното същество на душата тази енергия не може да

допринесе. Вместо това душата трябва да събуди в себе си способността да постига с определени представи „ това, което тялото постига с представите “ на сетивата, когато осъществява тяхното припомняне. [130/131] Такива „представления“ се предизвикват от дълбините на душата чрез енергията единствено на душата, както „представленията на паметта “ се предизвикват от дълбините на човешката природа чрез нейната соматична организация. Това са представи , които се отнасят до духовния свят.

Те присъстват във всяка душа. Това, което е придобито, за да се осъзнаят, е енергията да бъдат извлечени от дълбините на душата чрез чисто психическа дейност. Както запомнените представи v на сетивата са свързани с минало сетивно впечатление, така и тези други представи v са свързани с връзката между душата и сферата на духа, връзка, която не е в сетивния свят. Човешката душа е насочена към духовния свят, както цялото човешко същество е насочено към забравено съществуване. То стига до познанието за този свят, ако доведе до точката, в която събужда енергии, подобни на телесните сили, които насърчават паметта.

По този начин, идеите за автентично психичното зависят за своята философска обосновка от вида изследване на живота вътре в нас, което ни води до откриването там на чисто психическа дейност, която все пак наподобява в някои отношения дейността, упражнявана при запаметяването.

108

Втори начин за формиране на концепция за чисто психичното е следният. Вниманието може да бъде насочено към това, което антропологичното наблюдение прави за едно волево (действащо) човешко същество. Волевият импулс, който трябва да бъде изпълнен, има за основа представата v за това, което трябва да бъде желано. Зависимостта на тази представа v от телесната организация (нервната система) може да бъде физиологично разпозната. [131/132] Свързан с представата v има нюанс на чувство, афективна симпатия към представеното v , което е причината, поради която тази представа v дава импулса за воля. Но от този момент нататък преживяването на душата изчезва в дълбините и първото нещо, което се появява отново в съзнанието, е резултатът. Ние представяме v движението, което

правим, за да постигнем представената в цел (Теодор Циен* прави всичко това особено ясно в своята „Физиологична психология“).

Сега можем постепенно да видим как, в случай на волево действие, съзнателният процес на представяне в е суспендиран по отношение на междинния процес на самото воля. Това, което се преживява психически при волята на операция, изпълнявана чрез тялото, не прониква в нормалното представяне в . Но ние получаваме представа, че това воля се осъществява чрез акт на тялото. Това, което можем също да видим, е, че душата, когато спазва законите на логиката и търси истината, като свързва идеи в заедно, също разгръща воля. Воля, която не може да бъде разбрана от физиологичните закони. Защото, ако това беше така, би било невъзможно да се различи нелогичната - или просто алогична - верига от идеи в от една...

което следва законите на логиката. (Повърхностните приказки около идеята, че логическото следствие може да бъде свойство, което умът придобива чрез адаптиране към външния свят, не е нужно да се приемат насериозно.) В това волеизявление, което се случва изцяло в душата и което води до логически обосновани убеждения, можем да открием проникването на душата от изцяло духовна дейност. За това, което се случва във волята, когато е насочена навън, обикновеното мислене в знае толкова малко [132/133] , колкото знаем за себе си, когато спим. Що се отнася до определянето от логиката при формирането на нашите убеждения, ние сме ¹⁰⁸по-малко осъзнати за това, отколкото за действителното съдържание на тези убеждения. Всеки, който е способен да се самоанализира, макар и само антропологично, въпреки това ще може да си състави представа за наличието на това определяне от логиката в нормалното съзнание. Ние осъзнаваме, че хората знаят за това определяне по начина, по който знаем, докато сънуваме. Парадоксално е, но напълно правилно да се каже: нормалното съзнание знае съдържанието на своите убеждения; но то само мечтае за определянето от логиката, което живее в търсенето на тези убеждения. Така виждаме, че в нормално съзнание хората спят своята воля, когато я разгръщат чрез тялото навън; ние сънуваме нашата воля, когато в мисленето си търсим убеждения. Ясно е обаче, че в последния случай това, което сънуваме, не може да бъде нищо телесно, защото в противен случай

логическите и физиологичните закони биха съвпаднали. Ако схванем понятието за воля, която живее в умственото търсене на истината, тогава това понятие е понятието за душата като субстанциално същество.*

От тези два епистемологични подхода, в смисъла на антропософията, към концепцията за душата като субстанциално същество (възможни са и други), започваме да виждаме колко рязко тази концепция за душата като субстанциално същество е отделена от видения, халюцинации, медиумизъм или какъвто и да е вид аномална психическа дейност. Защото произходът на всички тези аномалии трябва да се търси във физиологично определеното. Но душата, както я разбира антропософията, не е само нещо [133/134] , което се преживява психически в режим на нормално и здравословно съзнание; тя е нещо, което се преживява, дори докато се формират представи v , в пълна бдителност - и се преживява по същия начин , по който си спомняме събитие, преживяно по-рано в живота, или по който преживяваме логически обусловеното формиране на нашите убеждения. Виждаме ясно, че когнитивният опит на антропософията протича чрез представи v , които поддържат характера на това нормално съзнание, с което

Външният свят ни дарява с чувство за реалност, като същевременно добавя способности, водещи към сферата на духа. За разлика от това, визионерският, илюзорно-халюцинаторният и ¹⁰⁸Т.Н. тип преживяване живее в съзнание, което не добавя нищо към нормата, а по-скоро отнема от нея, като елиминира способности; така че нивото на съзнание пада под нивото, което се получава при съзнателното сетивно възприятие. За тези от моите читатели, които са запознати с това, което съм писал другаде относно правилното припомняне и памет, бих отбелязал следното. Представленията, които са влезли в подсъзнанието и впоследствие се запомнят, трябва да се търсят, докато остават в подсъзнанието, като представи в рамките на този член на човешката конституция, който е идентифициран в тези писания като жизнено тяло (или етерно тяло). Но дейността, чрез която се запомнят представите, закрепени в жизненото тяло, принадлежи на физическото тяло. Подчертавам това, в случай че някои, които правят прибързани заключения, тълкуват като

несъответствие това, което всъщност е разграничение, наложено от този конкретен контекст.

Появата на границите на знанието

Сред мислителите, които с всички сили търсят връзка с истински реалното, както се изисква от нашата вътрешна, човешка природа, откриваме голям брой, които разсъждават върху „границите“ на познанието, споменати в този трактат. И ако се вслушаме внимателно, не можем да не забележим как сблъсъкът с тези граници, който изпитва истинският мислител, принуждава вътрешния ни душевен опит да поеме в определена посока, което беше обсъдено в първия раздел на тази книга. Помислете как блестящият Фридрих Теодор Вишер, в препълненото есе (виж стр. 77), което е написал върху книгата на Йоханес Фолкелт „Сънна фантазия“^{*}, съобщава за собствения си когнитивен опит на една такава граница:

Няма дух там, където няма нервен център, където няма мозък, казват нашите опоненти. Няма нервен център, няма мозък, казваме ние, освен ако не е бил подготвен отдолу нагоре в безброй етапи. Лесно е да се говори с насмешка за духа, който се рови в гранит и тебешир - също толкова лесно е за нас да попитаме с насмешка как белтъкът в мозъка се е издигнал до идеи. Човешкото познание не успява да преодолее разстоянието от една стъпка до друга. Ще остане тайна как се случва така, че природата - под която духът някак си дремва - се представя като такъв съвършен обратен удар на духа, че поражда синини. Насочването изглежда толкова абсолютно, че Хегеловото определяне на него като „битие друг“ и „битие извън себе си“, колкото и брилянтно да е, [135/136] не казва почти нищо; то просто прикрива рязкостта на привидната разделителна стена. Можем да се обърнем към Фихте за наистина адекватно признание за съкращението и тласъка в тази обратна реакция, но не намираме обяснение за нея. (Виж Фридр. Теодор Фишер, Старо и ново, 1881, част I, стр. 229 и сл.)

Фридрих Теодор Вишер посочва вида проблем, който

антропософията също трябва да посочи. Но той не успява да осъзнае, че в такъв

граница на знанието като тази, може да започне друг начин на познание. Той желае да продължи да живее на тази граница със същия вид познание, което е било достатъчно, докато не ги достигне.

Антропософията се стреми да покаже, че възможността за наука не спира в точката, където обикновеното познание се „наранява“, в точката, където това „рязане“ и тези „натиски“ от обратната реакция се усещат; а че, напротив, преживяванията, които произтичат от тези „наранявания“ и „наранявания и натиски“, водят до развитието на друг тип познание, което трансформира обратната реакция на реалността във възприятие на духа - възприятие, което в началото, в началния си етап, може да се сравни с тактилното възприятие в сферата на сетивата.

В трета част на „Старо и ново“, Фридрих Теодор Фишер казва: „Много добре, няма душа редом с тялото (Вишер има предвид за материалистите); именно това, което наричаме материя, просто става душа на най-високото ниво на организация, известно ни, в мозъка, а душата се развива в дух. Трябва да осъществим концепция, която за разделящия интелект е чисто противоречие.“ В отговор на твърденията на Вишер, антропософията трябва да каже: „Много добре, има [136/137] противоречие за разделящия интелект. Но за душата противоречието става отправна точка за начин на познание, наричан спиране, защото тя изпитва „обратната реакция“ на духовната реалност.“

Гидеон Спикър *, автор на поредица от проникателни публикации, който е написал и „Философска изповед на бивш капуцин “ (1910), посочва с думи, които са наистина проникателни¹⁰⁸, една от границите на нормалното познание (вижте страница 30 от тази изповед):

Каквато и философия да изповядва човек, независимо дали е догматична или скептична, емпирична или трансцендентална, критична или еkleктична, всяка от тях, без изключение, започва от недоказана и недоказуема предпоставка, а именно необходимостта от мислене. Никое изследване никога не отива зад тази необходимост, колкото и дълбоко да е то. Тя трябва да бъде абсолютно приета и не позволява да бъде обоснована; всеки опит да се докаже нейната валидност вече я предполага. Под нея зее бездънна пропаст, ужасяващ мрак, осветен от никакъв лъч светлина. Не знаем откъде идва тази необходимост, нито накъде води. Дали милостив Бог...

или зъл демон го е имплантирал в разума ни, ние сме също толкова несигурни.

Размисълът върху природата на мисълта следователно води сам по себе си до една от границите на нормалното познание.

Антропософията започва работа със своя начин на познание на тази граница; тя знае как необходимостта стои пред изкуството на интелектуалното мислене като непроницаема стена. Но за опитното мислене непроницаемостта на стената изчезва. Това опитно мислене намира светлина, с която може [137/138] да освети „тъмнината, осветена от никакъв лъч светлина“ на чисто интелектуалното мислене чрез виждане. Само за царството на сетивата бездната е бездънна; ако не спрем пред тази бездна, а смело рискуваме да продължим с мисълта, отвъд точката, в която тя трябва да изхвърли всичко, което сетивата са ѝ предоставили, тогава в тази „бездънна бездна“ откриваме реалностите на духа.

Бихме могли да продължим почти безкрайно да илюстрираме реакцията на сериозните умове пред „границите на познанието“.

И това би послужило да покаже, че антропософията има обективно място като неизбежен продукт на умствената еволюция в съвременната епоха. Има много пророчески знаци, ако знаем как да ги разчетем.

Върху абстрактността на понятията

По-рано в тази книга говорих за „притъпяването“ на представите v , когато те се превърнат в имитации на сетивната реалност.

Именно в това „вцепеняване“ трябва да търсим действителното състояние на нещата, което е в основата на производството на абстракции в процеса на познание. Хората формират понятия за сетивната реалност. За епистемологията възниква въпросът как това, което се запазва като понятие за реално същество или събитие в душата, е свързано с това реално същество или събитие. Дали това, което нося със себе си [138/139] като понятие за вълк, има някаква връзка с определена реалност или е просто схема, която съм формирал в душата си, която съм изградил там, като съм погледнал настрана (абстрахирал) от това, което е специфично за този или онзи вълк, и на което нищо в реалния свят не отговаря? Този въпрос е бил предмет на продължително размишление в средновековния конфликт между номиналистите и реалистите. За номиналиста нищо не е реално за вълка, освен материята, плътта, кръвта, костите и т.н., които са видими в него като един индивид. Понятието „вълк“ е „просто“ концептуален съвкупност от свойствата, общи за различните вълци. На това реалистът възразява: всеки материал, открит в отделния вълк, може да се открие и в други животни. Тогава трябва да има нещо, което да разположи материалите в живота кохерентност, която те проявяват във вълка. Тази съставна реалност е дадена чрез понятието.

Трябва да се признае, че Винценц Кнауер, изтъкнатият специалист по аристотелова и средновековна философия, казва нещо отлично в книгата си „Основни проблеми на философията“ (Виена, 1892), когато казва по отношение на епистемологията на Аристотел:

Вълкът, например, не се състои от други материални компоненти освен агнета; неговата материална телесност е съставена от асимилирана агнешка плът; но вълкът не става агне, дори ако не яде нищо друго освен агнета през целия си живот. По този начин това, което го прави...

Превръщането му във вълк очевидно трябва да е нещо различно от корпуса, сетивния материал, и всъщност не трябва и не може да бъде просто „мисловно нещо“, въпреки че е достъпно не за сетивата, а единствено за мисълта. [139/140] Трябва да е нещо активно, следователно действително, следователно изключително реално.

Но как ще стигнем до посоченото тук само с антропологично съзерцание на реалността? Не това, което се предава чрез сетивата на душата, произвежда понятието „вълк“. От друга страна, това понятие, както е налично в нормалното съзнание, със сигурност не е нищо „действено“. От силата на това понятие със сигурност не би могло да възникне конформирането на обобщаващите „сетивни“ материали. Истината е, че с този въпрос антропологията стои на границата на своето познание. Антропософията показва, че освен отношението на човека към вълка, което е в рамките на „сетивното“, има и друго отношение. Последното в своята непосредствена специфичност не се простира в нормалното съзнание. Но то съществува като жива, свръхсетивна връзка между човека и сетивно наблюдавания обект. Жизнеността, която преобладава в нас благодарение на тази връзка, е притъпена от организирането на разбирането в „понятие“. Абстрактното представяне е реалност, която е била притъпена, за да се представи пред нормалното съзнание; наистина ние живеем в тази реалност по време на нормалното сетивно възприятие, но тя не става част от нашия съзнателен живот. Абстрактността на представите 7 се дължи на вътрешна нужда на душата. Реалността ни дава живо съдържание. От това живо съдържание ние убиваме частта, която попада в рамките на нашето нормално съзнание. Правим това, защото не бихме могли да постигнем самосъзнание спрямо външния свят, ако бяхме принудени да преживеем съответната си връзка с този външен свят в пълната му жизненост. [140/141] Без притъпяването на този жизнен поток, ние, хората, бихме могли да познаваме себе си само като потомък в единство, простиращо се отвъд границите на нашата човечност; щяхме да бъдем орган на по-голям организъм. Начинът, по който позволяваме на нашия когнитивен процес да се изчерпи в абстрактността на понятията, не се определя от реалност, външна за нас. По-скоро той се определя от законите, обуславящи нашето

собствено същество, които изискват в процеса на възприятие да притъпим жизнената си връзка с външния свят в тези абстрактни понятия, които са основата, върху която нашето самосъзнание расте и се увеличава. Че това е така, става очевидно за душата, след като развие нейните духовни органи. По този начин живата връзка (в смисъл

описано по-горе в тази книга) с духовна реалност, лежаща извън нас, се преобразува. Но освен ако самосъзнанието не е било придобито на първо място от нормалното съзнание, то не би могло да бъде разширено до интуитивно съзнание. От това следва, че здравото нормално съзнание е необходима предпоставка за интуитивно съзнание. Всеки, който предполага, че можем да развием интуитивно съзнание без нормално съзнание, което е активно и здраво, греши много. Нормалното, ежедневно съзнание, напротив, трябва да съпътства интуитивното съзнание всеки миг. В противен случай самосъзнанието ще бъде нарушено и в отношението ни към реалността ще бъде въведено безредие. Интуитивното познание, както е развито от антропософията, може да има общо само с такова съзнание и никога с някакъв вид „набиране назад“ на обикновеното съзнание.

Важна характеристика на духовното възприятие

Възприятията, които душата прави в сферата на духовната реалност, не живеят по същия начин като идеите, които се получават от сетивното наблюдение. Въпреки че е възможно да се сравнят тези възприятия със спомени, по смисъла на първата глава на тези „Кратки обяснения на съдържанието на тази книга“, първите не се държат в душата като вторите. А именно, това, което се преживява като духовно възприятие, не може да се запази в душата като спомен. Ако човек иска да има същото духовно възприятие отново, тогава то трябва да бъде произведено отново от душата. Тоест, връзката между душата и съответната духовна реалност трябва да се търси отново. И това обновяване не може да се сравни със спомен за сетивно впечатление, а по-скоро с извеждането на пред погледа на същия сетивен обект, който е направил по-ранното впечатление. Това, което може да се запази от истинското духовно възприятие директно в паметта, не е самото възприятие, а по-скоро разположението на душата, чрез което човек е постигнал съответното възприятие. Ако се стремя да подновя духовно възприятие, което съм имал преди време [142/143], тогава не бива да търся спомен за това възприятие. По-скоро трябва да се опитам да си припомня психическата подготовка, която е довела до възприятието. След това възприятието възниква чрез процес, който е независим от мен. Важно е да бъдем напълно осъзнати за двойствеността на този процес, защото само по този начин човек постига правилно познание за това, което е духовно обективно.

На практика обаче същността на тази двойственост се променя, тъй като съдържанието на духовното възприятие може да бъде пренесено от интуитивното в обикновеното съзнание. Тогава то се превръща в абстрактна идея в последното. И те могат да бъдат запомнени по обичайния начин.

Много може да се постигне обаче за правилна, съзнателна връзка между душата и духовния свят, като се спазват определени разграничения. Трябва усърдно да култивираме познанието за три

доста фино диференцирани процеса в живота на душата: 1.

Психически процеси, които водят

към духовно възприятие; 2. Самите духовни възприятия; 3. Духовни възприятия, които са били преведени в понятия на нормалното съзнание .

Върху реалната основа на интенционалната връзка

С „интенционалната връзка“, характеризирана по-рано в тази книга (глава 3 за Франц Brentano), в психологията на Brentano се очертава нещо от природата на душата просто като факт на нормалното съзнание. Не е направен опит [143/144] да се изясни този факт, като се покаже как той е вплетен в цялостния опит на душата. Може би тук ще ми бъде позволено да скицирам състоянието на нещата, което за мен е основано на задълбочени изследвания, простиращи се в различни посоки. Тези възгледи наистина изискват да бъдат представени в по-подробна форма, с всички подкрепящи доказателства. Но досега обстоятелствата ми позволяваха само да ги въведа бегло в устни лекции. Това, което мога да приведа тук, са само резултатите в кратък план. И бих помолил читателя любезно да ги приеме временно като такива. Не става въпрос за „прозрения“, а по-скоро за нещо, което се стремя да обоснова от години със средствата, които съвременната наука предоставя.

В това преживяване на душата, което Brentano нарича съждение, към простото представяне[^], което се състои във вътрешно формиране на образ, се добавя приемане или отхвърляне на образите на представянето[^]. Въпросът, който възниква пред психолога, е: Какво е това в преживяването на душата, чрез което възниква не само простото представяне „зелено дърво“, но и съждението „Има зелено дърво“? Това „нещо“ не може да се намира в по-тесния кръг на представителния живот, който е приписан на нормалното съзнание. Фактът, че не можем да го намерим тук, е довел до онези епистемологични мисли, които изобразих във втория том на моите „Загадки на философията“, в раздела, озаглавен „Светът като илюзия“. Имаме работа с преживяване, което се намира извън този кръг. Проблемът е да се намери „където“ в сферата [144/145] на психическите феномени.

Ако се сблъскаме със сетивен обект в перцептивна дейност, къде може да се намери това „нещо“? Не в нищо, което получаваме в процеса на възприятие, така че получаването да може да бъде разбрано чрез каквото и да е

физиологични или психологически идеи , които поставят външния обект от едната страна, а непосредственото съответно сетиво от другата. Ако някой има възприятието „зелено дърво“, фактът на преценката „Има зелено дърво“ не може да се открие във физиологичната или психологическата връзка, непосредствено проявена между „дървото“ и „окото“. Това, което се преживява в душата като такъв вътрешен факт на преценката, е още една връзка между „човека“ и „дървото“, освен връзката между „дървото“ и „окото“. Но само последната връзка се преживява с пълна острота от нормалното съзнание. Първата връзка остава тъпа, подсъзнателна, която излиза наяве едва в резултата , а именно признаването на „зеленото дърво“ като съществуващо. Всяко възприятие, което кулминира в преценка, носи двойствена връзка на хората с обектите, Възможно е да се получи прозрение за тази двойна връзка само ако преобладаващата фрагментарна доктрина за сетивата бъде заменена с пълна.* Който разгледа всичко, което играе роля при характеризирането на човешкото сетиво, открива, че трябва да наричаме и други неща „сетива“, отколкото обикновено е така. Това, което прави „око“ „сетиво“, е налице и когато преживявам състоянието на нещата: „Наблюдава се друго „его“ [145/146] “ или „Разпознава се друга човешка мисъл като такава“. Грешката, която обикновено се прави пред лицето на такива факти, е неспособността да се поддържа определено много валидно и необходимо разграничение. Ние вярваме например, че би било достатъчно, когато чуем думите на друг, да говорим за „сетиво“ само дотолкова, доколкото „слухът“ играе роля, а всичко останало може да се отдаде на вътрешна, несетивна дейност. Но това не е така. При одитирането на човешките думи и разбирането им като мисли се взема предвид тройна дейност. И всеки член на тази тройна дейност трябва да се разглежда поотделно, ако искаме да се постигне научно обосновано разбиране. Една от тези дейности е „слушането“. Но „слушането“ само по себе си не е повече „осъзнаване на думите“, отколкото „докосването“ е „виждане“. И точно както обективно трябва да правим разлика между сетивата „допир“ и „зрение“, така трябва да правим разлика между „слушане“ и „осъзнаване на думите“ и отново да разграничим това от „разбиране на мислите“. Това води до непълна психология и непълна

епистемология, ако не разграничим рязко „разбирането на мислите“ от мисловната дейност и не признаем „сетивната“ природа на първата. Правим тази грешка само защото органът на „осъзнаването на думите“ и този на „разбирането на мислите“ не са толкова външно...

възприемаемо, както ухото е за „слушане“. В действителност и за двете дейности на възприятието има налични „органи“, точно както ухото е налично за слуха.

Ако вземем предвид изцяло това, което физиологията и психологията ни дават в това отношение, [146/147] стигаме до следния възглед за човешката сетивна организация. Трябва да разграничим: чувството за „его възприятие“ на другото човешко същество; чувството за „разбиране на мисли“; чувството за „осъзнаване на думи“; чувството за слух; чувството за топлина; чувството за зрение; чувството за вкус; обонянието; чувството за равновесие (перцептивното преживяване, тоест на себе си като в определено равновесие с външния свят); чувството за движение (перцептивното преживяване на неподвижността или движението на собствените крайници или алтернативно на собствената неподвижност или движение спрямо външния свят); чувството за живот (преживяването да бъдеш осмислен в организма; чувството за субективно самосъзнание); чувството за допир. Всички тези „сетива“ носят отличителни белези, чрез които „око“ и „ухо“ наистина се превръщат в сетива.

108

Който не успее да разпознае оправданието на подобно разграничение, изпада в объркване в познанието си за реалността. Ние сме обречени да бъдем откъснати в представите си от реалността. Който например нарича „окото“ „сетиво“, но отказва да приеме каквото и да е „сетиво“ за „осъзнаване на думите“, също ще има нереален образ като представяне на „окото“.

Убеден съм, че Фриц Маутнер* по своя добродушен начин говори в своите езикови трудове за „чувство за акциденции“ само защото разглежда само фрагментарна доктрина за сетивата. В противен случай той би отбелязал как „чувството“ се вмъква в „реалността“.

Когато хората се сблъскат със сетивен обект, всъщност [147/148] никога не получаваме впечатление само чрез едно сетиво, а винаги допълнително чрез поне още едно от изброените. Връзката с едното

сетиво навлиза с особена острота в нормалното съзнание; другите остават по-слаби . Но сетивата се различават едно от друго по това, че някои от тях се отнасят към външния свят повече като към нещо външно; другите повече като към нещо, което е много тясно свързано с нашето собствено същество. Сетивата, които са най-тясно свързани с нашето собствено същество, са например чувството за равновесие, чувството за движение, чувството за живот и, разбира се, чувството за допир. Когато има възприятие чрез тези сетива на външния свят, нашето собствено същество винаги се усеща тъпо едновременно.

време. Всъщност можем да кажем, че в техния случай остава притъпеност на съзнателното възприятие, защото отношението към външния свят е засенчено от преживяването на себе си. Например: вижда се обект и едновременно с това чувството за равновесие предава впечатление, след което видяното се възприема остро. Това „видяно“ води до представянето *v* на физически обект. Преживяването чрез чувството за равновесие остава притъпено като възприятие, но оживява в преценката: „Това, което изглежда, съществува“ или „Това е видяното нещо“.

В действителност нещата не са съпоставени едно с друго в абстрактно, взаимно изключване, а по-скоро те и техните отличителни белези се сливат. Следователно, в цялата гама от „сетива“ има някои, които опосредстват по-малко връзката с външния свят, отколкото нашето собствено същество. Последните са се ¹⁰⁸потопили по-дълбоко във вътрешния душевен живот, отколкото например окото и ухото; поради тази причина тяхната перцептивна [148/149] функция се явява като вътрешно психическо преживяване. Но в техния случай трябва да се разграничава и действително психичното от перцептивния елемент, точно както се разграничава виждането на външното състояние на нещата от вътрешното душевно преживяване, създадено от него.

За тези, които възприемат антропософската гледна точка, не може да има избягване на фини разграничения между представи *v* като тези, които правим тук. От една страна, те трябва да могат да различават „осъзнаването на думите“ от слуха, а от друга страна, да различават това „осъзнаване на думите“ от „разбирането на думите“, опосредствано от собствените им мисли; точно както нормалното

съзнание различава дърво от купчина камъни. Ако това се разглеждаше по-често, бихме признали, че антропософията има не само едната страна, която хората обикновено наричат „мистична“, но и другата, която води до не по-малко научен начин на изследване, отколкото самата наука. Всъщност тя води до още по-научен начин, защото изисква по-фин и по-методичен навик за концептуализация, отколкото дори нормалната философия. Подозирам, че Вилхелм Дилтай* се е стремял в своите философски изследвания към доктрината за сетивата, която очертах тук, но че не е успял да постигне целта, защото никога не е постигнал пълното разработване на необходимите идеи v . (Вж. също казаното от мен по този въпрос във втория том на „Загадките на философията“ [GA 1968], стр. 567-572.)*

Физическите и духовните зависимости на човешкото същество

Бих искал да представя кратък преглед на някои заключения, до които съм стигнал относно душата и физическото тяло. Мога да добавя, че по този начин записвам резултатите от антропософските изследвания, обхващащи период от тридесет години. Едва наскоро ми стана възможно да формулирам въпросния въпрос с мисли, изразими с думи, така че да мога да доведа това, към което се стремях, до един вид временно заключение. Ако ми бъде позволено, бих искал да представя резултатите тук само накратко. Тяхната основа със сигурност може да бъде установена с научните средства, налични днес. Това обаче би било предмет на обширна книга, която настоящите обстоятелства не ми позволяват да напиша.

Ако търсим връзката между душата и тялото, не можем да вземем за отправна точка разделението на преживяването на душата от Брентано (дадено по-горе в тази книга) на представяне, съдене и феномените на любов и омраза. Разделяйки по този начин, ние трябва да изкривим всички взаимовръзки и по този начин не можем да стигнем до никакви обективни резултати. Напротив, трябва да започнем от същото тройно разделение на представяне, чувство и воля, което Брентано отхвърля. Ако разберем цялата дейност на душата, която се преживява като представяне, и ако след това потърсим телесните процеси, [150/151] с които е свързано това психическо преживяване, тогава ще намерим съответната връзка, като се опираме съществено на откритията на съвременната физиологична психология. Соматичните корелати на психическия елемент в представянето *v* се наблюдават в процесите на нервната система, простиращи се в сетивните органи, от една страна, и във вътрешната телесна организация, от друга. Въпреки че ще трябва да преосмислим голяма част от това, което прави съвременната наука от антропософска гледна точка, въпреки това в тази наука е налице превъзходна основа. Различно е положението, когато се стремим да определим соматичното

корелативи за чувство и воля. Там първо трябва да проправим правилния път в рамките на данните на съвременната физиология. Ако сме постигнали това, откриваме, че както представянето е свързано с нервната дейност, така и чувството трябва да бъде свързано с този жизнен ритъм, чийто център е в дихателната дейност и е свързан с нея. Трябва да имаме предвид, че за тази цел ритъмът на дишането и всичко, което го съпътства, трябва да се проследи до най-външните, периферни части на организма. За да се стигне до конкретни резултати в тази област, данните от физиологичните изследвания трябва да се проследят в посока, която днес все още е решително непозната. Едва когато постигнем това, изчезват всички противоречия, които се появяват за първи път, когато чувството и ритъмът на дишане се съберат. Това, което на пръв поглед изглежда като възражение, при по-внимателно разглеждане се оказва доказателство. [151/152] Вземете един пример от широкия диапазон, който трябва да се проследи тук. Преживяването на музиката се основава на чувство. Но съдържанието на музикалната форма живее в представянето, което е опосредствано от възприятията на слуха. Как възниква музикалното чувство? Представата за тоналната формация, която се основава на органа на слуха и нервния процес, все още не е това музикално преживяване. Последното възниква, когато ритъмът на дишането, продължавайки по-нататък в мозъка, се сблъска с това, което се осъществява от ухото и нервната система. И душата вече живее не само в това, което се чува и представя ¹⁰⁸ v , а по-скоро живее в ритъма на дишането. Тя преживява това, което се освобождава от ритъма на дишането, когато в известен смисъл това, което се случва в нервната система, се отрази на този ритмичен живот. След като сме видели физиологията на дишането в истинската ѝ светлина, ние биваме водени от всички страни до разпознаването на изречението: Душата изпитва чувство, тъй като е поддържана от ритъма на дишането, точно както нервните процеси поддържат представянето v .

И що се отнася до волята, откриваме, че тя се поддържа по същия начин от процесите на метаболизма. Отново трябва да вземем предвид безбройните разклонения и последици от тези процеси, които се разпростират в целия организъм. Точно както, когато нещо е „представено v “, протича невронен процес, въз основа на който

душата осъзнава това, което е представила v ; и освен това, когато нещо е „усетено“, се извършва промяна в ритъма на дишане, чрез която в душата се надига чувство: чрез

По същия начин, когато нещо е „пожелано“, [152/153], метаболитен процес е соматичната основа за това, което душата преживява като воля.

Сега в душата, напълно съзнателно, будно преживяване присъства само в представянето, медирано от нервната система. Това, което е медирано от ритъма на дишане, живее в нормално съзнание със силата, на която се радват съновните представи v . Това включва всичко от природата на чувството, също така всички афекти, страсти и т.н. Волята, която се основава на метаболизма, не се преживява в по-висока степен, отколкото в смътното осъзнаване на съня.

Внимателното разглеждане на въпросното тук разкрива, че ние изпитваме волята съвсем различно от представянето на v .

Последното е нещо като гледане на повърхност, боядисана в цвят; волята обаче е като гледане на черна повърхност в средата на цветно поле. Ние „виждаме“ в повърхността, върху която няма цвят, защото за разлика от средата, от която идват цветните впечатления, от тази повърхност не идват такива впечатления. Ние „имаме идеята“ за воля, защото в преживяването на душата от идеационното v преживяване се вмъква парче от не-идеация v , подобно на това, както прекъсванията на съзнанието, преживявани по време на сън, се вмъкват в континуума на съзнателния живот. Именно на тези различни степени на съзнателен опит душата дължи многообразието от своите преживявания в представите , чувствата и волята.

Теодор Цихен стига до значителни наблюдения върху чувството и волята в своето „Ръководство по физиологична психология“. Тази книга е в много отношения примерна в рамките на съвременните научни [153/154] представи за връзката между физическото и психическото. Представянето в различните му форми е свързано с невронната функция, което е напълно в съответствие с антропософския подход. Но що се отнася до чувството, Цихен казва следното (вижте лекция 9 в книгата му):

По-старата психология, почти без изключение, третира афектите като проявления на специална, независима способност на душата. Кант поставя чувството на желание и отвращение като отделна способност между когнитивните и апетитните способности и изрично подчертава, че по-нататъшното извеждане на тези три способности на душата от обща основа не би било възможно. В противовес на това, предишните ни дискусии вече ни научиха, че чувствата на желание и отвращение имат в

всъщност нямат такова независимо съществуване; те възникват като свойства или белези на усещания и представи 7, а не като така наречените „ноти на чувство“.

По този начин този начин на мислене не допуска чувството за независимост в живота на душата; той го вижда просто като атрибут на „представата“. Последницата е, че вижда не само „живота на представянето“, но и „живота на чувството“ като подкрепен от невронните процеси. Нервната система е следователно соматичният елемент, към който е присвоена цялата душа. Но целият този начин на мислене се основава на това, че предварително несъзнателно се мисли какво иска да се открие. Той приема за психическо само това, което е свързано с невронните процеси, и поради тази причина трябва да вижда това, което не може да бъде асимилирано с нервната система, а именно чувството, като нямащо самостоятелно съществуване, като просто знак за генериране¹⁰⁸ на идеи. [154/155] Да се изостави тази задънена улица и да се върнем вместо това към безпристрастното наблюдение на душата означава да се убедим най-категорично в независимостта на живота на чувството. Второ, безпристрастното оценяване на физиологичните данни ще ни даде данните, че чувството, както вече беше посочено, трябва да бъде съобразено с ритъма на дишане.

Естественонаучният начин на мислене отрича на волята каквото и да е независимо съществуване в живота на душата. За разлика от чувството, волята дори не е знак за представяне. Но и това отричане се основава просто на приписването на всичко в психиката на невралните процеси (вж. 15 -та лекция във „Физиологична психология“ на Теодор Циен). И все пак, очевидният факт е, че това, което

представлява специфичното качество на волята, не може да бъде свързано с действителните неврални процеси. Именно когато е разработено с образцовата яснота, която Теодор Циен показва, можем да бъдем принудени да заключим, че анализът на душевните процеси във връзка с живота на тялото „не дава никаква подкрепа на предположението за специална волева способност“. И все пак, непредубеденото съзерцание на душата ни принуждава да признаем независимия живот на волята; а обективният поглед върху физиологичните данни показва, че волята, като такава, трябва да бъде свързана не с невралните, а по-скоро с метаболитните процеси.

Ако искаме да получим ясни понятия в тази област, тогава трябва да разгледаме физиологичните и психологическите данни в светлината, която изисква самата реалност. Не бива обаче да ги разглеждаме, както често се случва в съвременната физиология и психология [155/156] , в светлината на предварително заложиени представи, дефиниции - не и на споменатите теоретични симпатии.

и антипатии. Преди всичко, трябва да се съсредоточим силно върху връзката между невронната активност, ритъма на дишане и метаболизма. Защото тези форми на активност не съществуват едновременно, а по-скоро една в друга; те се проникват и преминават една в друга. Метаболитната активност присъства навсякъде в организма; тя прониква в органите на ритъма, а също и в невронната активност. Но соматичната основа на чувството¹⁰⁸ не е в ритъма, а основата на представянето не е в невронната активност; по-скоро и в двете области тя трябва да се припише на ефекта на волята , проникваща както в ритъма, така и в нервите. Само материалистически предразсъдък може да свърже с представянето това, което съществува в нерва, като метаболитна активност. Наблюдението, което е вкоренено в реалността, казва нещо съвсем различно. То е принудено да признае, че метаболизмът присъства в нерва, доколкото е проникнат от волята. По същия начин е и със соматичния апарат за ритъм. Всичко в този орган, което е от природата на метаболизма, е свързано с волята, присъстваща в този орган. Трябва да свържем волята с метаболизма, а чувството с ритмичната активност, независимо от конкретните органи, в които се проявяват метаболизмът или ритъмът. В нервите се случва нещо

друго, което е напълно различно от метаболизма и ритъма. Соматичните процеси в нервната система, които осигуряват основата за представянето v , са трудни за разбиране физиологично. Това е така, защото където има невронна активност, тя е съпроводена с представянето v на нормалното съзнание. Но обратното също е вярно: където няма представяне, никога не може [156/157] да се открие невронна активност, а само метаболитна активност в нервите и чрез внушение - ритмично протичане. Физиологията никога няма да стигне до понятия, които са в съответствие с фактите, докато не успее да види, че действителната активност на нервите изобщо не може да стане обект на физиологично сетивно наблюдение. Анатомията и физиологията трябва да осъзнаят, че могат да открият невронна активност само чрез метод на изключване. Това, което не е видимо за сетивата, е невронната активност - въпреки че фактът, че тя трябва да е там, както и специфичният характер на нейната активност, може да се заключи от това, което се получава от сетивното. Можем да стигнем до положително представяне v на тази невронна дейност само ако видим в него онзи материален процес, чрез който, по смисъла на първа глава на тази книга, чисто духовната и психическа субстанциалност на жизненоважното съдържание на представянето v се притъпява в замърсяващите представи v на нормалното съзнание. Без това понятие, което трябва да бъде въведено във физиологията, тя няма да има възможност да каже

108

какво е невронната активност. Физиологията днес е разработила методи, които по-скоро прикриват, отколкото разкриват тази концепция. И психологията също си е затворила вратата пред лицето. Вижте например ефектите от хербартовата психология. Тя ограничава вниманието си единствено до процеса на представяне и вижда в чувството и волята само ефектите от живота на представянето. Но тези ефекти изчезват за познанието, освен ако не наблюдаваме откровено действителното чувство и воля. Поради това изчезване [157/158] ние не стигаме до никаква реална корелация между чувството и волята и соматичните процеси.

Тялото като цяло, а не само нервната активност, заключена в него, е физическата основа на психическия живот. И точно както последният, за нормалното съзнание, може да бъде ограничен като

представляващ чувство и воля, соматичният живот се състои от невронна активност, ритмични събития и метаболитни процеси.

Веднага възниква въпросът: Как от една страна, действителното сетивно възприятие обитава организма, в който невронната активност само завършва, а от друга, способността за движение, в която се влива волята? Непредубеденото наблюдение показва, че и двете не принадлежат на организма към едно и също чувство, както невронната активност, ритмичните събития и метаболитните процеси. Това, което се случва в сетивата, изобщо не принадлежи непосредствено на организма. В сетивата външният свят се простира като бездни в собственото съществуване на организма. Тъй като душата обхваща това, което се случва в сетивата, тя не участва във вътрешните, органични събития, а по-скоро в разширяването на външните събития в организма. (Обсъдих тези взаимоотношения в епистемологична лекция пред Болонския философски конгрес* през 1911 г.)

И в процеса на движение човек също има работа физически не с нещо, чиято същност се крие в организма, а по-скоро с ефект на организма в състояния на равновесие (или друга динамична връзка) между организма и неговата среда. В рамките на организма само метаболитен процес може да се припише на волята; но процесът [158/159] , който се освобождава, е едновременно нещо съществено в рамките на равновесието или динамиката на външния свят.¹⁰⁸ Упражнявайки воля, душата надхвърля сферата на организма и участва с дейността си в събитията на външния свят. Голямо объркване е внесено в разглеждането на целия този въпрос от разделянето на нервите.

на сензорни и двигателни. Колкото и здраво закрепено да изглежда това разделение за съвременното научно мислене, то не е здраво основано на безпристрастно наблюдение. Констатациите на физиологията въз основа на невронни срезове или патологичното елиминиране на определени нерви не доказват това, което дава експериментът или опитът, а по-скоро нещо много различно. Те доказват, че разликата между сензорни и двигателни нерви изобщо не съществува. И двата вида нерви са по същество сходни. Така

нареченият двигателен нерв в този смисъл не служи за движение, както предполага доктрината. По-скоро, като носител на невронна активност, той служи за осигуряване на вътрешно възприятие за специфичния метаболитен процес, който е в основата на волята, точно както сензорният нерв служи за възприемане на това, което се случва в сетивния орган. Докато неврологичната теория не започне да работи с ясни понятия в това отношение, не може да възникне задоволително приписване на живота на душата на този на тялото.

*

По същия начин, както можем психофизиологично да търсим връзките на душата, които протичат в представянето, чувството и волята, така можем [159/160] чрез антропософски средства да се стремим към познание за връзките, които душата на нормалното съзнание има към духовното. И там ще откриете, че антропософските методи, описани в тези и други мои писания, показват, че докато представянето има основа в тялото под формата на невронна активност, то има основа и в духовното. Душата стои в другата посока, далеч от тялото, във връзка с нещо духовно субстанциално, което е основата за представянето в нормалното съзнание. Тази духовна субстанциалност обаче може да бъде преживяна само чрез интуитивно познание. И тя е преживяна така, че съдържанието ѝ се разкрива на интуитивното съзнание под формата на артикулирани въображения. Точно както по отношение на тялото представянето се основава¹⁰⁸ на дейността на нервите, така и то извира от другата страна от нещо духовно субстанциално, което се разкрива под формата на въображение. Тази духовна субстанциалност е това, което в моите писания се нарича етерно или жизнено тяло. (И правейки това, неизменно посочвам, че терминът „тяло“ не е по-уязвим за възражения от другия термин „етер“, защото моето изложение ясно показва, че това, което се има предвид, не е материално.) И това жизнено тяло (в четвъртата книга от първата година на Das Reich използвах термина „формиращи сили“ „тяло“*) е духовното, откъдето произтича представителният живот на нормалното съзнание от раждането (или зачеването) към смъртта.

Чувственият компонент на нормалното съзнание се основава, от страна на тялото, на ритмични събития. От духовна страна, той

произтича от духовна субстанциалност, която се открива в рамките на антропософските изследвания [160/161] чрез методи, които в моите писания характеризирам като методи на вдъхновение. (При това бих ви помолил отново да имате предвид, че под термина имам предвид само това, което съм очертал; моето обозначение не бива да се бърка с това, което често се разбира разговорно като вдъхновение.) На интуитивното съзнание се разкрива духовната субстанциалност, лежаща в основата на душата и която трябва да бъде разбрана чрез вдъхновение, т.е. човешкият опит като духовно същество отвъд раждането и смъртта. Именно в тази област антропософията прилага своите духовни изследвания, за да се справи с въпроса за безсмъртието. Както смъртната част на чувстващия човек се разкрива чрез ритмични събития в тялото, така и безсмъртното, духовно ядро на душата се разкрива във вдъхновеното съдържание на интуитивното съзнание .

Волята, която почива на соматичната основа на метаболитните процеси, извира от духа за интуитивно съзнание чрез това, което наричам автентични интуиции. Това, което от една гледна точка е най-нисшата соматична дейност, метаболизъмът, съответства в духа на нещо най-висше в духа: това, което се изразява чрез интуиции. Следователно, представянето, което се основава на невронна дейност, се проявява почти перфектно; но волята има само бледо отражение в свързаните с нея телесни процеси на метаболизма. Истинското представяне е жизненоважно, но обусловено от тялото, то е притъпено. Съдържанието остава същото. Истинската воля, също и тази, която се реализира във физическия свят, се разгръща в области, достъпни само за интуитивното съзнание; нейният соматичен еквивалент няма [161/162] почти нищо общо със съдържанието ѝ. В тази духовна субстанциалност, разкрита на интуицията, откриваме съдържащи се влияния от предишни земни животи, простиращи се в по-късни. И именно в тази област, която тук се разглежда, антропософията подхожда към проблемите на повтарящите се земни животи и на съдбата. Както тялото живее в невронна активност, ритмични събития и метаболитни процеси, така и човешкият дух живее в това, което разкриват въображението, вдъхновението и интуицията.

В рамките на собствената си сфера тялото позволява участие във външния си свят по

две посоки, а именно в сетивните и в двигателните процеси. По същия начин духът позволява участие от една страна, като преживява представяния в живот на душата също така въображаемо в нормално съзнание, а от друга страна, като формира интуитивни импулси във волята, които се реализират чрез метаболитни процеси. Поглеждайки към тялото, откриваме невронна активност, която живее като цялата сфера на представянето в . Поглеждайки към духа, осъзнаваме духовното съдържание на въображението, което се влива именно в тази сфера на представянето . в Brentano преживява първоначално духовната страна на преживяването на душата в представянето в . По този начин той характеризира този живот като фигуративен (въображаемо събитие). Но когато не се преживява просто личното съдържание на душата, а по-скоро нещо, което изисква признание или отричане в преценка, тогава към представянето се добавя преживяване на душата, произтичащо от духа. Съдържанието на това преживяване остава несъзнателно, стига да е просто въпрос за нормално съзнание, защото се състои от въображения за духовна субстанциалност, лежаща в основата на физическия обект. Тези добавят [162/163] към представянето само факта, че тяхното съдържание съществува. Оттук и разделянето на представянето от Brentano в неговата класификация на просто представяне (което просто преживява вътрешните съществуващи във въображението) и съждение (което си представя външно дадено), но го въвежда в съзнанието само като признание или отхвърляне. Що се отнася до чувството, Brentano не наблюдава телесната му основа, ритмичното протичане; по-скоро той ограничава наблюдението си до това, което произтича от вдъхновения, които остават несъзнателни в сферата на нормалното съзнание като обичане и омраза. Накрая волята е напълно извън неговия обхват, защото той иска да наблюдава само явленията в душата и защото във волята има нещо, което не е затворено в душата, а по-скоро с което душата участва във външния свят. Класификацията на психичните явления от Brentano може да се характеризира по следния начин: той заема позиция, която е наистина просветляваща, ако погледнем към духовното ядро на душата - и

въпреки това той настоява да се стреми оттам към явленията на нормалното съзнание. Искан да допълня написаното по-горе в това отношение с това, което имам да кажа тук за Brentano.

Разделянето на психичното от екстрапсихичното от Франц Brentano

Брентано показва колко силно се е стремил към ясно разделяне на душата [163/164] от екстрапсихичното. Концепцията за душата, описана в този трактат, го принуждава към това разделение. За да видим това, разгледайте начина, по който той се опитва да очертае преживяването на душата, което се състои във формирането на убеждение за една истина. Той се пита: Откъде произлиза това, което душата изпитва като убеждение, което тя свързва със съдържанието на едно представяне. Някои мислители смятат, че степента на убеждение по отношение на една истина се състои в усещана интензивност, която ние чувстваме със съответстващо съдържание на представянето. Брентано казва по този въпрос:

Невярно е, но е грешка, която е почти всеобщо възприета (и от която аз все още не се бях освободил, когато пишех първия том на моята психология), че така наречената степен на убеждение е градация на преценката, която трябваше да бъде приведена в аналогия с интензивността на удоволствието и болката. Ако Винделбанд ми беше посочил тази грешка, щях да се съглася напълно с него. Но вместо това той ме критикува, защото бях склонен да разпозна¹⁰⁸ интензивността само аналогично, но не в същия смисъл като убеждението. Нещо повече, той ме критикува, защото обясних, че предполагаемата интензивност на убеждението и действителната интензивност на чувството по отношение на величината са несъизмерими. Ето едно от последствията от неговата подобрена версия на преценката.

Ако степента на интензивност на моето убеждение, че $2 + 1 = 3$, беше интензивност, колко мощно би трябвало да е то тогава! И ако, следвайки Уинделбанд, това убеждение се превърне в чувство, което трябва да се мисли не просто като аналогично на чувството, как разрушителна би била тази страст за нервната ни система! Всеки лекар би трябвало да бъде предупреден за изучаването на

математика като нещо опасно [164/165] за здравето (страница 57 и сл. от „За произхода на моралното познание“ на Brentano).

Ако Brentano беше успял да преживее още по-дълбоко какво е действало чрез него в този стремеж към същността на убеждението, той би забелязал разделението между онази представляваща част от душата, която не изпитва никаква интензивност в себе си, когато се формира убеждение, и екстрапсихичното, което навлиза в съдържанието на психичното. Той би забелязал, че степента на интензивност на убеждението също остава нещо екстрапсихично в душата, така че вътрешният живот може да има представа за степента на интензивност, но не живее с нея.

В подобна сфера на рязко разделение на психичното от екстрапсихичното принадлежи това, което Brentano излага в трактата си „За индивидуацията, множественото качество и интензивността на сетивните явления“

(стр. 51 и сл. от книгата му „Изследвания върху сензорната психология“*). Той се старее да покаже там как интензивността не е присъща на собствено психичното и как степента на интензивност на душевните явления е живот на екстрапсихически опит на сцената на душата. Brentano смята, че в никакъв случай не бива да навлизаме в „мистичната неизвестност“ на ненаучното, когато се стремим да развиваме по-нататък когнитивно такива зародиши, залегнали в такива елементарни прозрения. Затова той пише в края на гореспоменатия трактат (стр. 77):

По-нататъшното значение на това е лесно разбираемо.

Доколко психологията на Хербарт, а също и психофизиката, се основаваха на тази догма! (Той има предвид догмата за интензивността в душата.) Всичко това се носи със себе си по пътя. Така виждаме доколко корекцията [165/166] на малка точка в доктрината за усещането би имала широкообхватно, реформиращо влияние.

Дори хипотезите, които сме изложили относно целия свят, не биха останали незасегнати от това.

Широко разпространена е била изчерпателна аналогия както за сферата на психичното, така и за сферата на физическото; доказателства обаче не са предоставени, нито пък са направени...

сериозни опити да го направят. Те се придържаха към общи понятия и по този начин мисълта за интензитета като вид величина, която всяко психическо същество трябва да притежава, точно както всяко физическо същество, играеше ролята, която ѝ беше приписана.

Но ако ще твърдят задълбочена аналогия между психическото и физическото, защо по-скоро да не приемат тяхната идентичност или просто да заместят едното с другото?

Във всички неща, аналогични на физическото и оправдани само от очевидното възприятие, психическото лице трябва да разглежда всяко хипотетично предположение за нещо физическо като излишно.

По този начин и психологията на Вунд* би се свеждала до мисълта, че предположението за физически свят, след като човек го е използвал известно време евристично, може да бъде оставено да падне като скеле, така че тогава всичко от истинската истина да може да се разкрие като чист, психически космос.

Тази мисъл досега имаше малка вероятност някога да приеме определена форма и да бъде разработена в детайли. Новата концепция за интензивността обаче, с ясните си доказателства, че интензивната величина е не по-малко от универсално валидна за психическите дейности, ни кара напразно да се надяваме, че един ден ще стигнем до това.

Вярата в истинското съществуване на телесен свят е по този начин [167/168] нещо, което няма да ни бъде отречено, и за науката то винаги остава хипотезата на всички хипотези.

Това, което Brentano отрича, а именно пълна аналогия между психичното и физическото, се търси само от онези, които не се стремят да мислят ясно психичното от едната страна и физическото от другата. По-скоро, опипването на физическото приписва на психиката преживявания като това на интензивността, докато всъщност в чисто психическото преживяване не може да се намери нищо подобно. Струва ми се, че мисълта на Brentano, цитирана по-

горе, би била по-ясна, ако нейният носител, в смисъла, изобразен на страница 85 и сл., беше насочил вниманието си към белега на физическото, който има същото значение като интенционалното в психиката.

И все пак е показателно, че Brentano се осмелява да разшири своя възглед от най-елементарните прозрения до тези на по-широкообхватни космически загадки. Защото днешният начин на мислене не е склонен към подобни възгледи. Нека дам един пример, който ще е валиден за мнозина. Известният психолог Фортейдж* показва в пасаж от своите „Осем психологически лекции“ (Йена, 1869 г.) колко близо е бил до предчувствието си за определени сфери на интуитивното съзнание, а именно познанието за притъпяващата сила на съществуването на душата, живееща в рамките на нормалното съзнание. Той пише (страница 35 от споменатия трактат):

Ако се наричаме живи същества и по този начин си приписваме свойство, което споделяме с животните и растенията, тогава под жизнено състояние непременно разбираме нещо, което никога не ни напуска и присъства в нас както в съня, така и в будно състояние. Това е вегетативният живот на храненето на [167/168] нашия организъм, един несъзнателен живот, живот на сън. Мозъкът прави изключение тук, в този живот на хранене, този живот на сън, в паузите на будно състояние е зает от живота на консумация (който в тази книга наричам „вцепенение“). В тези паузи мозъкът е подложен на превес на консумация и следователно изпада в състояние, което, ако се разпростре върху другите органи, би довело до пълно отслабване на тялото или дори смърт.

И довеждайки тази мисъл до нейния край, Фортелаж добавя (стр. 39): „Съзнанието е малка и частична смърт, смъртта е велико и пълно съзнание, пробуждане на цялото същество в най-съкровените му дълбини.“ Можем само да кажем: Фортелаж стои с такива, с такива мисли, в изходната точка на антропософията, дори ако той - подобно на Brentano - избира да не навлиза. И все пак именно това стоене в изходната точка кара Едуард фон Хартман, работещ под влиянието на съвременния начин на мислене, да вижда като ненаучен подобен поглед от елементарно знание към великата, космическа енигма на

безсмъртието. Едуард фон Хартман пише за Фортелаж: „Той прекрачва границите на психологията, когато характеризира съзнанието като малка и частична смърт, а смъртта като велико и пълно съзнание, като просветлено, пълно пробуждане на душата в нейните дълбини...“ (Виж Едуард фон Хартман, Модерна психология, Лайпциг, 1901, Hermann Haackes Verlag, стр. 48 и сл.)

Възражение, често повдигано срещу антропософията

Често се повдига едно възражение срещу антропософията, което е еднакво разбираемо предвид душевното отношение на личностите, от което тя произлиза, и неоправдано, предвид духа, в който се провежда антропософското изследване. Аз го намирам за доста тривиално, защото опровержението е леснодостъпно за всеки, който следва с истинско разбиране описанията, дадени от антропософска гледна точка. Само защото то винаги се появява отново, повтарям някои от нещата, които вече казах в 6- то издание на моята „Теософия“, в края, през 1914 г.

Би трябвало да е възможно (така гласи възражението) данните от наблюденията относно духа, изведени от антропософията, да бъдат „доказани“ чрез строго научни, експериментални методи. Идеята е, че няколко души, стигнали до такива резултати, трябва да бъдат конфронтирани с редица други хора при строго контролирани експериментални условия и „духовните изследователи“ след това ще трябва да посочат какво са „видели“ у изследваните лица. Техните открития тогава ще трябва да съвпадат или поне да са сходни до определен процент. Който само познава антропософията, без да я разбира, ще повдига това изискване отново и отново, защото изпълнението му би ни спестило да се налага да се стремим към правилния метод на доказване: постигането на собствено духовно виждане, което всеки може да постигне. [169/170] Всеки, който наистина е разбрал антропософията, ще има прозрението да осъзнае, че експеримент, организиран по този начин, за да се получат истински, духовни данни за интуицията, е приблизително толкова подходящ, колкото спирането на часовник за наблюдение на времето. Защото, за да постигнем условията, при които духът може да бъде видян, е необходимо да следваме пътища, които трябва да бъдат прокарани от взаимоотношенията на самия психически живот.

Външни договорености от типа, водещи до научен експеримент, не са изградени от подобни взаимоотношения. Част от тези взаимоотношения трябва да бъде например, че вътрешният волеви

импулс, който води до интуиция, трябва да произтича изключително и безрезервно от най-съкровената, изначална душа.

на този, който трябва да види. И че в изкуствените, външни приготовления не трябва да има нищо дадено, което да влияе върху формирането на този вътрешен импулс.

Наистина е доста забележително колко рядко се смята, че всеки може да си набави доказателства за антропософията директно чрез съответното душевно отношение, че тези „доказателства“ са по този начин достъпни за всеки. Разбира се, това ще бъде отречено с възмущение, но истинската причина за настояването за „външни доказателства“ е, че последните могат да бъдат постигнати по удобен начин от трудоемкия, неудобния, истински антропософския.

Това, което Брентано искаше, беше нещо съвсем различно от това търсене на удобни експериментални доказателства на антропософските истини. Той непрекъснато се стремеше да работи в психологическа лаборатория. Копнежът да разполага с такава [170/171] често се появява в неговите писания.

Обстоятелствата трагично нахлуха в живота му, за да откажат това желание. Именно поради отношението му към психологическите въпроси, нещо от изключителна важност за такава лаборатория. Ако целта е да се създаде най-добрата основа за антропософски психологически данни, които стигат до „границата на познанието“, на която антропологията трябва да се срещне с антропософията, това може да се направи чрез психологическа лаборатория, каквато Брентано е имал предвид. В такава лаборатория не би било необходимо да се търсят експериментални методи, за да се предизвикат прояви на „интуитивно съзнание“. Но чрез тези експериментални методи, които той е използвал, би се разкрило как човешката природа е предразположена към интуицията и как може да се насърчи преходът от нормално към интуитивно съзнание. Всеки, който е възприел антропософската гледна точка, копнее, подобно на Брентано, да може да работи в истинска психологическа лаборатория; но засега това е невъзможно поради преобладаващите предразсъдъци срещу антропософията.

Заклучение

Що се отнася до многобройните „атаки“, които напоследък бяха насочени не към антропософията, а към моята личност, ще замълча. Отчасти това е невъзможно тук, защото тези „атаки“ са без истинска научна основа; а отчасти са от изцяло личен характер. Те не се основават на факти, а на омраза, и в по-голямата част от тези случаи нападателите знаят много добре, че твърденията им са обективни лъжи.

Бележки

[CW] = К. Уиспиер, който е подготвил бележките за немското издание

Предговор

Макс Десоар 1867-1947, професор по философия в Берлин; редактор на *Zeitschrift fur Asthetik und allgemeine Kunstwissenschaft* [Списание за естетика и общо изследване на изкуствата]. Като преждевременно развито дете той е бил опитен музикант, свирил на цигулка за германския император. Той е учил Пиер Жане и е бил нещо като фройдистка личност, вярвайки, че „подсъзнание“ [Unterbewusstsein] се проявява в хипноза и сънища. Всъщност Фройд го цитира одобрително в „Три есета върху теорията на сексуалността“ (1905). Той е бил неокантианец в своята естетика. Нацистите му забраняват да преподава през 1933 г., с което слагат край на кариерата му.

Той е противоречива фигура, едновременно очарован и скептичен към окултните явления. Десоар всъщност въвежда термина „парапсихология“ в статия в теософското списание „Сфинкс“ (1889 г.). Той е член на Обществото за психични изследвания, но е скептичен към медиумизма. Талантлив магьосник-любител, той се интересува от историята и психологията на магията. Неговите експерименти по мускулно четене и пренос на мисли са предприети през 1885 г. на 18-годишна възраст и са докладвани в „Proceedings of the Society for Psychical Research“ (1885 г.). Три години по-късно той основава Обществото за експериментална психология, посветено на изучаването на хипнозата и паранормалните явления. Той експериментира с Алберт Мол върху експерименти в хипнотичното рапортиране. През 1917 г. създава списанието „*Zeitschrift fur kritischen Okkultismus*“ [Списание за критичен окултизъм] .

Книгата му „Отвъд душата: Окултните науки в критична светлина“ [Von Jenseits der Seele: Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung], която съдържа сравнително кратък раздел (само дузина страници) за антропософията, е бестселър; в крайна сметка претърпява седем издания (последното през 1967 г.). Щайнер е принуден да отговори. [Уикипедия, Енциклопедия на окултизма и парапсихологията]

начини на мислене 4 Уводите или бележките на преводачите неизменно коментират трудността при превода на vorstellen/Vorstellung и няколко други немски философски и психологически термина като Geist, Anschauung и Gemut. Показателно е, че в заглавието на magnum opus на Шопенхауер, Die Welt as Wille und Vorstellung, терминът е използван по три различни начина: първоначално като „Представяне“, но по-скоро като „Идея“ и „Представяне“.

Както преводът на Майкъл Уилсън на „Философия на свободата“ на Щайнер, така и „Аргументите за антропософията“ на Оуен Барфийлд започват своите дискусии, като отбелязват, че стандартният превод на този кантиански философски термин е „представяне“. Но след това Уилсън продължава да твърди (с право), че това е твърде технически термин за повечето контексти и че „представяне“ има други, разсейващи значения извън философията, което го е накарало да преведе Vorstellung и неговите варианти като „ментална картина“. Барфийлд избира „представяне“, което е разбираемо, като се има предвид, че контекстът е дискусията на Щайнер върху неокантианския трактат на Brentano. Причините, поради които този термин е толкова труден за превод, са (1) че той обхваща много различни видове умствени действия; (2) той отказва всякакво рязко разграничение между субективно и обективно; (3) може да се отнася до способност, дейността на способност или резултата от тази дейност; (4) често има отчетливо визуално качество, но може да се отнася и до абстрактни понятия; и (5) той преодолява конвенционалното разделение между философия и психология. Допълнителни случаи на този проблематичен термин са обозначени с горен индекс „v“ [x v] в целия текст и думата се превежда по различен начин, според контекста.

Франц Brentano 1838-1917. Преди това католически теолог; като философ и психолог е преподавал във Вюрцбург и Виена. Brentano „е известен главно с работата си по философия на психологията, особено с въвеждането на понятието за интенционалност в съвременната философия. Той е направил важен принос в много области на философията, особено в метафизиката и онтологията, етиката, логиката, историята на философията и философската теология. Brentano е силно повлиян от Аристотел и схоластиците,

както и от емпиричните и позитивистките движения от началото на деветнадесети век. Поради интроспективния си подход към описанието на съзнанието от гледна точка на първо лице, от една страна, и строгия си стил, както и твърдението си, че философията трябва да се прави с точни методи, подобни на естествените науки, от друга, Brentano често се смята за предшественик както на феноменологичното движение, така и на традицията на аналитичната философия. Харизматичен учител, Brentano е упражнявал...

силно влияние върху творчеството на Едмънд Хусерл, Алексиус Майнонг, Кристиан фон Еренфелс, Казимир Твардовски, Карл Щумпф и Антон Марти, между другото, и по този начин изигра централна роля във философското развитие на Централна Европа в началото на XX век.“ [Станфордска енциклопедия по философия]

Вижте другите трудове на Рудолф Щайнер за Brentano:

- „Франц Brentano: „Über die Zukunft der Philosophie [За бъдещето на философията],“ в GA 30; Methodische Grundlagen der Anthroposophie 1884-1901: Gesammelte Aufsätze zur Philosophie, Naturwissenschaft, Ästhetik und Seelenkunde [Методологически основи на Anthroposophy 1884-1901: Collected Essays on Philosophy, Science, Aesthetics and Psychology] (Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1989), p. 526 ff.
- ¹⁰⁸ „Франц Brentano и аристотелското учение за духа“ (Franz Brentano und die Aristotelische Geisteslehre), в GA 115; Психология на тялото, душата и духа, превод от Марджъри Спок, въведение от Робърт Сардело (Hudson, New York: Anthroposophic Press, 1999), стр. 217 и сл.
- „Die Lehre Jesu' von Franz Brentano [Учението на Исус от Франц Brentano],“ в GA 36; Der Goetheanumgedanke inmitten der Kulturkrise der Gegenwart: Gesammelte Aufsätze aus der Wochenschrift „Das Goetheanum“ 1921-1925 [Мисълта за Гьотеанум сред настоящата културна криза: Събрани есета от периодичното издание „Das Goetheanum“ 1921-1925] (Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 2014), p. 153 ff.

- „Das Verstehen der Menschen (Brentano und Nietzsche) [Разбирането на хората (Брентано и Ницше)],” в GA 36, p. 158 ff.

За съжаление, само втората от тези четири части е преведена на английски.

I. Антропология и антропософия

Книгата на Макс Десоар „Отвъд душата“ Вижте бележката по-горе.

Робърт Цимерман 1824-1898, философ и естетик. Anthroposophie in UmriE: Entwurf eines Systems idealer Weltansicht auf

realistischer Grundlage [Антропософия в общи линии: Очерк на система от идеалистичен мироглед върху реалистична основа], Виена, 1882 г.

Хербартианецът Йохан Фридрих Хертбарт (1776-1841), немски философ, психолог и педагог. Идеята тук изглежда е, че организирана, но несъзнателна система от емпирично генерирани, свързани идеи образува „аперцептивна маса“, за разлика от идеята като пряко отражение на духовните реалности.

По-подробно изложение Цитатът е от есето на Гьоте „Няколко кратки наблюдения“: „Колкото и великолепен да е този метод, чрез който той [Каспар Фридрих Волф] е постигнал толкова много, отличният човек все пак не е помислил, че има разлика между виждане и виждане и че човек трябва да държи очите на духа в жив съюз с очите на тялото, защото в противен случай е в опасност да вижда и въпреки това да вижда минало.“

По-подробно изложение. Английският читател трябва да сравни Колридж (Biographia Literaria, Глава XII): „... всички органи на сетивата са създадени за съответстващ свят на сетивата; и ние го имаме. Всички органи на духа са създадени за съответстващ свят на духа: макар че последните органи не са развити еднакво във всички.“

GA 20; Загадката на човека: От мисленето, наблюденията и размислите на поредица от немски и австрийски личности: Какво са казали и какво са оставили неизказано (Spring Valley, Ню Йорк: Mercury Press, 1990).

GA Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Пълните съчинения на немски език, публикувани от Rudolf Steiner Verlag.

Моите трудове върху светогледа на Гьоте CW 2; „Теория на познанието на Гьоте: Очерк на епистемологията на неговия светоглед“ (Грейт Барингтън, Масачузетс: SteinerBooks, 2008) и CW 6; „Светогледът на Гьоте“ (Спринг Вали, Ню Йорк: Mercury Press, 1985). Уводите към различните раздели на така нареченото издание на Куршнер по-късно бяха публикувани като том 1 от Събраните съчинения на Щайнер. Последното английско издание е красива поднос от Антропософската преса, „Откритата тайна на природата: Уводите на Рудолф Щайнер към научните трудове на Гьоте“ (2000). По-ранни преводи все още могат да бъдат намерени: „Гьоте, ученият“ (Ню Йорк:

Антропософска преса, 1950) и Гьотеанска наука (Спринг Вали, Ню Йорк: Меркюри Прес, 1988).

CW 10; Как да познаваме висшите светове: Съвременен път на посвещението, превод от Кристофър Бамфорд, Класика в антропософията (Грейт Барингтън, Масачузетс: Антропософска преса, 1994).

CW 13; Очерк на езотеричната наука, превод от Катрин Е. Кригър (Грейт Барингтън, Масачузетс: SteinerBooks, 1997). Иначе отличен по-ранен превод от Джордж Адамс носеше злополучното заглавие „Окултна наука“. По време на писане Щайнер беше ръководител на Теософското общество в Германия, а думата Geheimwissenschaft в заглавието му е трябвало да наподобява тома на Блаватска „Тайната доктрина“. GA 13 сега се смята за една от четирите „основни книги“ на антропософията.

Уилям Джеймс 1842-1910. Американски психолог и философ. „Първият преподавател, предложил курс по психология в Съединените щати, Джеймс е един от водещите мислители от края на деветнадесети век... докато други го наричат „бащата на американската психология“... Джеймс се смята за една от основните фигури, свързани с философската школа, известна като прагматизъм... Той също така развива философската перспектива, известна като радикален емпиризъм. Джеймс пише много по много

теми, включително епистемология, образование, метафизика, психология, религия и мистицизъм. Сред най-влиятелните му книги са „Принципите на психологията“, която е новаторски текст в областта на психологията, „Есета по радикален емпиризъм“, важен текст във философията, и „Разнообразието от религиозен опит“. [Уикипедия]

Декарт „Рене Декарт (1596-1650) е бил креативен математик от първи ред, важен научен мислител и оригинален метафизик. През целия си живот той е бил първо математик, второ естествоизпитател или „естествен философ“ и трето метафизик. В математиката той развива техниките, които правят възможна алгебричната (или „аналитична“) геометрия. В естествената философия той може да бъде признат за няколко специфични постижения: съавтор на синусоидалния закон за пречупване, разработчик на важно емпирично обяснение за дъгата и предложител на натуралистично обяснение за образуването на Земята и планетите (предшественик на хипотезата за мъглявината). По-важното е, че той предлага нова визия за природния свят, която продължава да оформя нашето мислене днес: свят на материята, притежаващ няколко фундаментални свойства и взаимодействащ според няколко...

универсални закони. Този природен свят включваше нематериален разум, който при човешките същества беше пряко свързан с мозъка; по този начин Декарт формулира съвременната версия на проблема ум-тяло. В метафизиката той предостави аргументи¹⁰⁸ за съществуването на Бог, за да покаже, че същността на материята е протяжност, а същността на разума е мисълта. Декарт твърдеше рано, че притежава специален метод, който се проявяваше по различен начин в математиката, естествената философия и метафизиката и който в по-късната част от живота му включваше или беше допълнен от метод на съмнението.“ [Станфордска енциклопедия по философия]

Мах (1838-1916) „е австрийски физик и философ, известен с приноса си към физиката, като например изучаването на ударните вълни. Съотношението на скоростта на човек към тази на звука е наречено число на Мах в негова чест. Като философ на науката, той е оказал голямо влияние върху логическия позитивизъм, американския прагматизъм и чрез критиката си към теориите на Нютон за

пространството и времето, предвещавайки теорията на относителността на Айнщайн“ [Уикипедия].

Брентано, Изследвания върху сензорната физиология. Изглежда, че този текст не е преведен на английски.

Дю Боа-Реймон Емил дю Боа-Реймон (1818-1896), важен немски учен, на когото се приписва основаването на електрофизиологията. Дю Боа-Реймон е известен сред изследователите на Гьоте с встъпителната си реч, която произнася през 1882 г. като ректор на Берлинския университет, „Гьоте и още Гьоте“ [Goethe und kein Ende]. В нея той изразява недоумение от „Фауст“ на Гьоте и на глас си пожелава току-що да се е оженил за Гретхен, да е легитимирал детето си и да се е заел със сериозния бизнес по изобретяването на вакуумни помпи и други подобни. Това е равносилно на това президентът на Харвард да заяви публично, че Хамлет е трябвало току-що да се ожени за Офелия и да се заеме с животновъдство или някое друго полезно занимание.

Дю Боа-Реймон произнася известната и влиятелна реч „Über die Grenzen des Naturerkennens [За границите на естественото познание]“ пред Германската асоциация на лекарите и учените на 14 август 1872 г. в Лайпциг. Пълният цитат е следният: „По отношение на загадките на телесния свят, ученият отдавна е свикнал да говори с мъжествено примирение със своя „невежа“. Оглеждайки се назад към пътя, който е изминал победоносно, той е понесен от тихото съзнание.“

че там, където в момента не знае, би могъл поне при определени обстоятелства да знае и може би един ден ще знае. Що се отнася обаче до загадките какво са материята и силата и как се предполага, че трябва да ги мислим, той веднъж завинаги трябва да се спре на много по-трудната за изказване поговорка: „ignorabimus!“ [Лайпциг 1872, стр. 33.]

Вижте също Лекция първа (27 септември 1920 г.) в GA 322, Границите на естествената наука, превод от Фредерик Амрин и Конрад Оберхубер, увод от Сол Белоу (Ню Йорк: Anthroposofic Press, 1983), където Щайнер посочва това обръщение като симптом на провала на скептичния позитивизъм от края на 19-ти век. Всъщност заглавието

на този цикъл лекции изглежда е иронична препратка към речта на физиолога.

Още едно известно и влиятелно обръщение, „Седемте световни загадки“, произнесено от дю Боа-Реймон пред Берлинската академия на науките през 1880 г. По отношение на въпроси като „простото усещане“, „крайната природа на материята и силата“ и „произходът на движението“, той заявява „ignoramus et ignorabimus“: „ние не знаем и никога няма да знаем“.

През 1842 г. немските студенти по медицина Емил дю Боа-Реймон и Ернст Бруке сключват официален пакт, наречен „клетва на Реймон-Бруке“, който започва с думите „[Ние се заклеваме] да утвърдим тази истина: в организма не действат други сили освен обичайните физико-химични“. След това клетвата се превръща в шиболет в школата на Хелмхолц. Вижте Хенри А. Мъри и Робърт У. Уайт, „Изследването на живота: Есета върху личността в чест на Хенри А. Мъри“ (Piscataway, NJ: Aldine Transaction, 2006), стр. 372-75.

CW 18; Загадките на философията (Грейт Барингтън, Масачузетс: SteinerBooks, 2009). Първоначално публикувана през 1914 г., тази кратка история на философията (627 стр. в стандартното немско издание) е един от най-важните текстове, в които Рудолф Щайнер развива идеята, която Оуен Барфийлд нарича „еволюция на съзнанието“. За разлика от конвенционалната и интелектуална история, в която поредица от различни идеи се разглеждат като обитавани епистемологични структури, за които се предполага, че са постоянни, Щайнер категорично твърди, че самата структура на човешкото съзнание се е променила и че еволюцията на самата структура на съзнанието е основният фактор за поредицата от различни парадигми или манталитети, които са обект на конвенционалната интелектуална история.

потискане на herabdampfen вцепеняване Herablahmung

пост-сетивни преживявания Sinnes-Nach-Erlebnisse, мощен неологизъм

„сензорно-моралният ефект на цвета“ Виж Йохан Волфганг фон Гьоте, Научни изследвания, том 12 от изданието на Suhrkamp [на английски],

редактирано и преведено от Дъглас Милър (Ню Йорк: Suhrkamp Publishers, 1988), стр. 278 и сл.

интуиции на сетивата sinnlich-anschauliche

II. Макс Десоар за антропософията

CW 9; Теософия (1904; налични са много английски издания, включително сега много евтиното издание за Kindle от Amazon). Тази ранна работа представя основите на духовната психология на Щайнер, използвайки терминологията на теософията. Много по-динамично (но и много по-трудно) изложение може да се намери в средните четири лекции на Рудолф Щайнер, „Психология на тялото, душата и духа“ (Ню Йорк: SteinerBooks, 1999), която включва ценно въведение от Робърт Сардело.

GA 15; Духовното напътствие на индивида и човечеството, Класика по антропософия (Хъдсън, Ню Йорк: Антропософска преса, 1991). Тази красива брошура, съставена от три лекции, изнесени от Щайнер, е едно от най-добрите въведения в антропософията.

Демонът на Сократ Вж. Апология 31c-d: „Може да ви се стори странно, че обикалям наоколо, давам съвети по този начин и се занимавам с личните дела на хората, а никога не се осмелявам публично да се обърна към вас като цяло и да ви съветвам по държавни въпроси. Причината за това е това, което често сте ме чували да казвам преди и при много други случаи - че съм обект на божествено или свръхестествено преживяване, което Мелет е сметнал за уместно да изопачи в обвинението си. Това започна в ранното ми детство - един вид глас, който идва при мен и когато дойде, винаги ме разубеждава от това, което предлагам да направя, и никога не ме подтиква.“ [CW]

Хегеловата книга Георг Вилхелм Фридрих Хегел (1770-1831), великият и изключително влиятелен немски философ идеалист. Първата дълга книга, която написва, „Феноменология на духа“ (1807), остава неговият шедевър.

„Кръвта е много специална течност“ Вероятно неговата публична лекция в Берлин, „Окултното значение на кръвта“ (Бостън: Център за книги за окултна и модерна мисъл, 1912 г.), препечатана на различни места.

„Прераждане и карма“ Вероятно „Прераждане и карма: Как работи кармата“ (Antroposofic Press, 1962).

CW 4; Философията на свободата: Основата на модерното светогледно схващане: Някои резултати от интроспективното наблюдение, следвайки методите на естествените науки, преведено от Майкъл Уилсън (Лондон: Rudolf Steiner Press, 1964). (Алтернативни преводи на английски език са налични под заглавията „Философията на духовната дейност“ и „Интуитивното мислене като духовен път“.) Въпреки че Щайнер не я е определил изрично като такава, CW 4 е започнала да се разглежда като една от четирите „основни книги“ на антропософията.

три тома научни трудове на Гьоте Вижте бележката относно CW 1 по-горе.

CW 2; Теория на познанието на Гьоте: Очертание на епистемологията на неговия мироглед (Грейт Барингтън, Масачузетс: SteinerBooks, 2008).

„Гьоте като баща на нова естетика“ „Гьоте като основател на нова наука за естетиката“, превод от Джордж Метакса (Лондон: Rudolf Steiner Publishing Co., 1922).

GA 3; Истина и знание (Грейт Барингтън, Масачузетс: Steiner Books, 1981). Нов превод от Роналд Брейди, Рита Стебинг и Фредерик Амрин, с обширно философско въведение от Роналд Брейди, предстои да бъде публикуван от SteinerBooks през 2017 г.

das All-Eine Wesen, силен неологизъм

Възгледи за света и живота през деветнадесети век Първоначално публикувано като Welt- und Lebensanschauungen im neunzehnten Jahrhundert,

2 тома (Берлин: Verlag Friedrich Cronbach, 190-1901); преиздаден като Norderstedt, Германия: Vero Verlag, 2014. Томовете не са включени в немския Gesamtausgabe , нито са преведени.

като Галилео Галилео Галилей (1564-1642), италианският физик, астроном и философ, централна фигура в научната революция от 17 - ти век. Докато е още в Падуа, той започва да използва телескоп и

разработва голяма част от механиката си. Публикува „Звездният пратеник“ през 1610 г. Присъединява се към може би първото научно общество, Академия деи Линчеи, през 1611 г. „През 1623 г. Галилео публикува „Изследователят“ , разглеждащ кометите

и твърдейки, че те са подлунни явления. В тази книга той прави някои от най-известните си методологични твърдения, включително твърдението, че книгата на природата е написана на езика на математиката. Галилей се чувства овластен да започне работа по своите „Диалози относно двете големи световни системи“. Книгата е публикувана с разрешение от Флоренция (а не от Рим) през 1632 г. Скоро след това Инквизицията забранява продажбата ѝ и Галилей е изпратен в Рим за съд. През 1633 г. е осъден.

... Галилео открил много неща: с телескопа си той за първи път видял спътниците на Юпитер и планините на Луната; определил параболичната траектория на снарядите и изчислил закона за свободното падане въз основа на експеримент. Известен е с това, че е защитавал и популяризирал системата на Коперник, използвал е телескопа за изследване на небесата, изобретил е микроскопа, пускал е камъни от кули и мачти, играл е с махало и часовници, бил е първият „истински“ учен-експериментатор, защитил е относителността на движението и е създал математическа физика. Основната му претенция за слава вероятно идва от процеса срещу него от Католическата инквизиция и предполагаемата ¹⁰⁸ му роля на героичен, рационален, съвременен човек в последвалата история на „войната“ между науката и религията.“ [Станфордска енциклопедия по философия]

от дърво Буквално „от дървено желязо“ - т.е. изобщо не е на ниво със задачата.

Фердинанд Август Лувие (1830-1900); *Sphinx locuta est: Goethes "Faust" und Resultate einer rationellen Methode der Forschung* [Сфинксът е проговорил: „Фауст“ на Гьоте и резултатите от един рационален метод на изследване], 2 тома (Берлин: Verlag von George und Fiedler, 1887). [CW]

Гuido фон Лист (1848-1919), австрийски журналист, основал религиозно движение, което той нарекъл „Вотанизъм“, чиято цел била

да възроди древните германски практики. В крайна сметка той се превърнал във важен десен защитник на пангерманизма. Сред неговите трудове са „Имена на германските племена и тяхното тълкуване“ (1909), „Мистерията на руните“ (1907) и „Пиктограмите на арио-германците“ (1910). [CW]

Християнска наука. Църквата на Христос, учен, е основана през 1879 г. от Мери Бейкър Еди, след твърдение за лично изцеление през 1866 г., което тя...

каза, че е резултат от четенето на Библията. Основният ѝ труд е „Наука и здраве с ключ към Писанията“ (1875 г.). [Уикипедия]

Фридрих Теодор Фишер (1807-1887), най-известен като автор на обемист трактат за естетиката, публикуван в четири тома от 1846 до 1854 г. Той също така осмива втората част на „Фауст“ на Гьоте в собственото си въображаемо продължение, „Фауст: Трета част“ (1886). Щайнер го нарича, както очевидно много негови съвременници, „швабският Вишер“ или „V-Вишер“, за да го различи от многото учени на име Фишер (и двата варианта се произнасят еднакво на немски). *Altes und Neues* [Старо и ново], Щутгарт 1881-1882.

III. Франц Brentano (Спомен)

Плотин (204-270 г. сл. Хр.), гръцки философ, силно влиятелният основател на неоплатонизма. Плотин следва Платон в разработването на сложна духовна космология. Три основни елемента, Единството, Интелектът и Душата, образуват продуктивно единство и именно от трите Същества произлиза цялото съществуване. Еманацията е съзерцателна; за Плотин именно чрез съзерцанието всичко е обединено в единна, всепроникваща реалност. Той също така предвижда съвременните развития, тъй като вижда ума да играе активна роля в оформянето на обектите на своето възприятие, а не просто да регистрира пасивно данните от сетивния опит.

„Какъв философ понякога прави епоха“ Този текст не е преведен на английски.

Неоплатонизъм Това е съвременен термин (датиращ от 18 век), обозначаващ периода на платоническата философия, започващ с

Амоний Сакас (виж по-долу) и продължаващ през Плотин до Порфирий.

Ямвлих и Прокъл (виж другаде). Училището процъфтява до закриването на Платоновата академия от император Юстиниан през 529 г. сл. Хр. Последвалото му влияние е огромно.

Фихте (1762-1814), великият пионер на посткантианската фаза на немския идеализъм и върховен източник на философския романтизъм във всичките му форми. Основното му произведение е „Наука на познанието“ (1794). Фихте твърди, че пренаписва буквата на Кант в духа на Кант. Неговата философия е езотерична и интроспективна.

от Шелинг, най-младият от четиримата основни философи в движението, традиционно известно като немски идеализъм. Подобно на Хегел, Щайнер често е критикувал Шелинг и по същите причини, главно заради желанието му да изследва природата, като използва абстрактни метафизични принципи отделно от или дори преди емпиричния опит. Но Щайнер очевидно се е възхищавал на много неща в Шелинг, особено на по-късните му трудове, които учените едва започват да оценяват днес.

„Върху основанията за обезсърчение в сферата на философията“
Този текст не е преведен на английски език.

неговият брилянтен трактат „Учението на Аристотел за произхода на човешкия дух“ Изглежда, че тази книга не е преведена на английски.

Addenda Von der Klassifikation der Psychischen Phänomene: Neue, durch Nachträge stark vermehrte Ausgabe der betreffenden Kapitel der Psychologie vom empirischen Standpunkt [Относно класификацията на психичните феномени: Ново, значително разширено издание на съответните глави по психология от емпирично Standpoint] (Лайпциг: Duncker und Humblot, 1911). Тази книга за съжаление не е преведена на английски.

Аристотел и неговият светоглед, редактирано и преведено от Ролф Джордж и Родерик М. Чизхолм (Бъркли: University of California Press, 1978); останалите произведения не са преведени на английски език.

За бъдещето на философията Изглежда, че тази лекция не е преведена на английски.

Психология от емпирична гледна точка, Международна библиотека по философия, редактирана от Линда Л. Макалистър, превод от Антос К.

Ранкурело, Д. Б. Теръл и Линда Л. Макалистър (Лондон и Ню Йорк: Routledge, 1973).

„За произхода на моралното знание“ Лекцията не е преведена на английски език.

Изследвания на сензорната психология Тази публикация не е преведена на английски език.

В друг мемориал есето на Хофлер съдържа (на стр. 324) цитата на Щайнер от мемориала на Емил Утиц. Това се появява в първото приложение

до „Vossische Zeitung“ от 25 март 1917 г.: „Франц Brentano, Спомени за един изключително мъдър човек.“ [CW]

Молешот Цитатът е от едно от основните му произведения, Das Kreislauf des Lebens [Кръговратът на живота] (1852).

Ричард Уолачек. Характерен пасаж от есето на Ричард Уолачек гласи: „Сетивата ни казват качествата на едно нещо и когато познаваме всички тези качества, тогава познаваме самото ¹⁰⁸нещо; не е нужно да търсим мистерия, скрита зад него. Нещото е сборът от неговите качества и това са неговите отношения с други неща“ (Die Zeit, бр. 97, 8 август 1896 г., стр. 87). [CW]

тройно. Намек за това, което предстои: вижте изключително важното тройно разделение на способностите на душата - представяне, чувство и воля - в раздел 6 по-долу: „Физическите и духовните зависимости на човешкото същество“.

Едуард фон Хартман (1842-1906), теолог и философ. Първата му книга, „Философия на несъзнаваното“ (1869), е и най-влиятелната му: тя се откроява заради многото си конкретни примери, както и заради енергичния и ясен стил. Той се стреми да помири рационализма и ирационализма, като представя централната роля на несъзнаваното.

„Изследването на останалия опит, особено на такива явления като инстинкт, волево движение, сексуална любов, художествено творчество и други подобни, показва, че Волята и Идеята, несъзнателни, но телеологични, действат навсякъде и че основната сила е една, а не много. Това нещо само по себе си може да се нарече Несъзнавано. То има два еднакво оригинални атрибута, а именно Воля и Идея (или Разум).“ [Уикипедия] Книгата също така спечелва на Хартман репутация на краен песимист. В съзнанието на Щайнер фон Хартман е най-великият жив философ; той му посвещава докторската си дисертация „Истина и знание“ (GA 3).

Съвременна психология Тази работа не е преведена на английски език.

Очерк на психологията Тази работа не е преведена на английски език.

Върху няколкото сетива на битието у Аристотел, редактирано и преведено от Ролф Джордж (Бъркли: University of California Press, 1976).

Психологията на Аристотел: В частност неговата доктрина за активния интелект: с приложение относно дейността на Аристотеловия Бог (Бъркли: University of California Press, 1977).

Креатинизмът на Аристотел. Изглежда, че това произведение не е преведено на английски.

108

„nous pathetikos“ vous шбпггкос, „страдащ интелект“, преведено от Тома Аквински „intellectus possibilis“.

„nous poietikos“ – καυτέρως (или творещ) интелект, който е преведено от Тома Аквински като „intellectus agens“.

Едуард Зелер (1814-1908), протестантски теолог и неокантиански философ. Основният му труд е Философията на гърците в тяхното историческо развитие (1844-52), която е преведена на всички основни европейски езици и се превръща в стандартен учебник по гръцка философия. За спора вижте „Über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes [За учението на Аристотел относно вечността на душата],“ Sitzungsberichte der kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, Берлин, 1882 г.

„Отворено писмо...“ Изглежда, че това произведение не е преведено на английски.

Лайбниц Готфрид Вилхелм Лайбниц (1646-1716) е бил важен математик и метафизик; той е всеобщо смятан за един от най-великите мислители на своята епоха. Лайбниц и Нютон откриват висшето математическо смятане едновременно и именно Лайбниц е създал стандартната нотация. Като завършен рационалист, Лайбниц е предвидил много важни аспекти на съвременната аналитична философия. Освен всичко друго, той е бил и важен теолог, дипломат и историк.

Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu Първото твърдение на тази „Перипатетична аксиома“ в тази формулировка е от Тома Аквински (De veritate II, 3); също има подобна формулировка при Цицерон (De finibus I, 19. И все пак това съответства и на дискусиите в „За душата“ на Аристотел . Вижте по-специално Книга 3, глава 8 : „Тъй като според общоприетото съгласие няма нищо външно и отделно в съществуването си от сетивните пространствени величини, обектите на мисълта са в сетивните форми, а именно както абстрактните обекти, така и всички състояния и чувства на сетивните неща. Следователно (1) никой не може да научи или разбере нищо при липса на сетиво и (2) когато умът е активно осъзнат за нещо, той е непременно осъзнат за него заедно с образ; защото образите са като сетивни съдържания, с изключение на това, че ¹⁰⁸ не съдържат материя.“ [CW] Това се превърна в основен принцип на британския емпиризъм и беше поддържано от Лок, Бъркли и Хюм.

Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus Вижте Лайбниц, Нови есета за човешкото разбиране , Cambridge Texts in the History of Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), книга втора, глава първа, 110-111: „Опитът е необходим, признавам, за да може душата да се определи за едни или други мисли и за да обърне внимание на идеите, които са в нас; но по какъв начин опитът и сетивата могат да дадат идеи? Има ли душата прозорци, прилича ли на плочи, прилича ли на восък? Ясно е, че всички, които така гледат на душата, я представят като в основата си телесна. Вие ми противопоставяте тази аксиома, приета от философите, че в душата

няма нищо, което да не идва от сетивата . Но вие трябва да изключите самата душа и нейните чувства. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu , excipe: nisi ipse intellectus . Сега душата обхваща битие, субстанция, единство, идентичност, причина, възприятие, разум и много други понятия, които сетивата не могат да дадат.“ Лайбниц отвори вратата за великата кантианска революция, която трябваше да последва. Вижте също в това отношение Рудолф Щайнер, „Der Wert des Denkens für eine den Menschen befriedigende Erkenntnis [Стойността на мисленето за познание, удовлетворяващо човека],“ лекция от 17 септември 1915 г., GA 164; Der Wert des Denkens für eine den Menschen befriedigende Erkenntnis: Das Verhältnis der Geisteswissenschaft zur Naturwissenschaft [Стойността на мисленето за знание, което удовлетворява човека] , 2 -ро издание (Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 2006). Лекцията, за съжаление, изглежда не е преведена на английски. [CW]

„За произхода на човешките души“ Якоб Фрошамер (1821-1893) е немски теолог и философ... след дълго колебание той прави това, което самият той нарича най-погрешната стъпка в живота си, и през 1847 г. става свещеник. Неговият остър логически интелект и нетърпението му към властта, когато тя се сблъсква със собствените му убеждения, го правят напълно негоден за непрекословното послушание, което Църквата изисква... Но той чувства, че истинското му призвание е философията, и след като за кратко заема изключителна професорска длъжност по теология, става професор по философия през 1855 г. Това назначение той дължи главно на труда си „Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen“ [За произхода на човешките души] (1854), в който твърди, че човешката душа не се имплантира чрез специален творчески акт във всеки отделен случай, а е резултат от вторичен творчески акт от страна на родителите: че душата, както и тялото, следователно са подчинени на законите на наследствеността.“ В крайна сметка той е осъден от самия папа и отлъчен от църквата. [Уикипедия]

Философията на Тома Аквински. Изглежда, че това произведение не е преведено на английски.

палингенеза, друга дума за прераждане

Томас Аквински (1225-1274) от Томас Аквински е италиански теолог. Той е един от най-великите и влиятелни философи на всички времена. Той се е стремил преди всичко да съгласува аристотеловата философия, която наскоро достигна до Европа от арабския свят, с християнската теология. Най-голямото му произведение е „Сума на теологията“.

Бейкън „Франсис Бейкън (1561-1626) е една от водещите фигури в естествената философия и в областта на научната методология в периода на прехода от Ренесанса към ранната модерна епоха. Като адвокат, член на парламента и кралски съветник, Бейкън пише по въпроси на правото, държавата и религията, както и по съвременната политика; но той също така публикува текстове, в които разсъждава върху възможни концепции за обществото, и размишлява върху въпроси на етиката („Есета“) дори в трудовете си по естествена философия („Напредъкът на знанието“) ... До ден днешен Бейкън е добре познат с трактатите си по емпирична естествена философия („Напредъкът на знанието“, *Novum Organum Scientiarum*) и с доктрината си за идолите, която излага в ранните си трудове, както и с идеята за модерен изследователски институт, която описва в „Нова Атлантида“. [Станфордска енциклопедия по философия]

Лок Джон Лок (1632-1704) е най-важният философ в традицията, която е известна като британски емпиризъм. Той има значителен принос както към философията на ума („Есе за човешкото разбиране“) [1690] и към политическата теория (Два трактата за управлението [1689]).

„Четири фази на философията“ Изглежда, че този текст не е преведен на английски.

Йеронимус Лорм псевдоним на Хайнрих Ландесман, 1821-1902, автор на политически сатири, социални романи и поеми. *Der grundlose Optimismus - Ein Buch der Betrachtungen* [Безпочвен оптимизъм - Книга с наблюдения] , Виена, 1894 г. [CW]

Анаксагор Гръцки предсократовски философ (510?-428? пр.н.е.), роден в Клазомени в Мала Азия и първият философ в Атина.

Стоици Школа по елинистична философия, процъфтявала в целия римски и гръцки свят до 3 -ти век сл. Хр. Тя учела, че щастието се

крие в приемането на това, което ни е дадено в живота, като не позволяваме да бъдем контролирани от желанието си за удоволствие или страха си от болка, като използваме ума си, за да разбираме света около нас и да изпълняваме своята роля в плана на природата, както и като работим заедно и се отнасяме към другите по справедлив и справедлив начин. Основана е в Атина от Зенон от Китион в началото на 3-ти век пр. Хр. Важни по-късни стоици са Сенека и Епиктет. [Уикипедия]

епикурейци „Епикурейството е философска система, основана на ученията на древногръцкия философ Епикур, основана около 307 г. пр.н.е. Епикур е бил атомен материалист, следвайки стъпките на Демокрит. Неговият материализъм го води до обща атака срещу суеверията и божествената намеса... Епикур вярвал, че това, което той нарича „удоволствие“, е най-висшето благо, но че начинът да се постигне такова удоволствие е да се живее скромно, да се придобият знания за функционирането на света и да се ограничат желанията. Това би довело до постигане на състояние на спокойствие (атараксия) и свобода от страх, както и липса на телесна болка (апония). Комбинацията от тези две състояния представлява щастие в най-висшата му форма.“ [Уикипедия]

Енезидем Гръцки скептичен философ, роден в Кносос на остров Крит. Живял е през 1 век пр.н.е. и е преподавал в Александрия.

108

Агрипа Скептикът Скептичен философ, който вероятно е живял към края на I век сл. Хр. Неговите „пет основания за съмнение“ (Несъгласие, Прогрес ad infinitum, Връзка, Предположение и Кръговата система) имат за цел да установят невъзможността на определено знание.

Секст Емпирик (160?-210?), лекар и философ. Неговото творчество е най-пълното описание на гръцкия и римския скептицизъм, достигнало до нас.

Амоний Сакас (3 век сл. Хр.), александрийският учител на Плотин, следователно един от основателите на неоплатонизма. Малко се знае за неговите възгледи и той не е оставил писания, но е сигурно, че е проповядвал, че душата е нематериална и че Платон и Аристотел са били в фундаментално съгласие.

Порфир (234?-305? сл. Хр.), роден в Тир във Финикия и ученик на Плотин. Симпликий го нарича най-ученият от философите, а Евнапий го нарича „жива библиотека и ходещ музей“. „Той е учил при Лонгин в Атина, а след това при Плотин в Рим от 263 до 269 г. сл. Хр. и става последовател на неговата версия на платонизма. Порфирий пише в почти всеки клон на знанието, практикуван по това време, но само част от голямото му творчество е запазено. Порфирий е влиятелен мислител. Той прилага неоплатонизма към езическата религия и други сфери и като такъв е ключова фигура в разпространението на неоплатоническата мисъл. Неговите писания върху логическите трудове на Аристотел, запазени отчасти и влиятелни в латинския Запад чрез преводите на Боеций, съдържат опити за хармонизиране на логическите трудове на Аристотел с платонизма.“ [Станфордска енциклопедия по философия]

Ямблих (245?-325? сл. Хр.), сирийски философ-неоплатоник и друг ученик на Плотин. Той смятал Питагор за най-висш авторитет. „Модификациите, въведени от Ламблих, били детайлното разработване на формалните му деления, по-систематичното прилагане на питагорейската числова символика и, под влиянието на ориенталските системи, изцяло митично тълкуване на това, което неоплатонизмът преди това е смятал за условно.“ [Уикипедия]

Прокъл (412-485 г. сл. Хр.), неоплатонически философ, който е бил много систематичен. Основните му трудове са ¹⁰⁸коментари върху Платон и е оказал голямо влияние върху Средновековието.

Дънс Скотус „Джон Дънс Скот (1265/66-1308) е един от най-важните и влиятелни философи-теолози от Високото Средновековие. Неговата брилянтно сложна и нюансирана мисъл, която му е спечелила прякора „Финият Доктор“, е оставила отпечатък върху дискусиите по толкова различни теми като семантиката на религиозния език, проблемът за универсалиите, божественото просветление и природата на човешката свобода.“ [Станфордска енциклопедия по философия]

номинализъм Номинализмът твърди, че универсалиите са просто имена без съответстваща реалност и че съществуват само отделни обекти. Противоположното на реализма. Той е силно свързан с философа Уилям Окам (вижте следващата бележка).

Уилям от Окам „Уилям Окам (ок. 1287-1347) е, наред с Тома Аквински и Джон Дънс Скот, сред най-видните фигури в историята на философията през Високото средновековие. Днес той е вероятно най-известен с подкрепата си за метафизичния номинализъм; всъщност методологичният принцип, известен като „Бръсначът на Окам“, е кръстен на него. Но Окам е имал важни, често влиятелни възгледи не само в метафизиката, но и във всички други основни области на средновековната философия – логика, физика или естествена философия, теория на познанието, етика и политическа философия – както и в теологията.“ [Станфордска енциклопедия по философия]

Екхард, Таулер, Хайнрих Сузо Великата троица на мистиците от „Райнланд“: Екарт или Екхарт от Хоххайм (ок. 1260-ок. 1327) и неговите ученици Йоханес Таулер (ок. 1300 - ок. 1361) и Хайнрих Сузо или Зойзе (ок. 1300-1366). От тримата Майстер Екарт е най-дълбокият: мисленето му е изтънчено, а езикът му е изключително поетичен. Мнозина го смятат и за важен философ.

Немска теология „Теология Германика“ е анонимен мистичен трактат от края на XIV век .

Дейвид Хюм (1711-1776), виден шотландски философ и историк. Хюм започва като решителен емпирик и завършва като скептик.

Скептицизмът на Хюм е един от трите „аларми“, които Кант описва като събудили го от „догматичната му дрямка“¹⁰⁸ са го накарали да постави философията на нова основа в своята „ Критика на чистия разум“. (1781, 1787).

Томас Рийд „Томас Рийд (1710-1796) е бил религиозно обучен шотландски философ, съвременник на Дейвид Хюм, както и „най-ранният и най-яръст критик на Хюм“. Той е основател на Шотландската школа за здрав разум и е изиграл ключова роля в шотландското Просвещение.“

[Уикипедия]

Кант (1724-1804) несъмнено е най-важният съвременен философ, велик революционер, който променя философията изцяло и безвъзвратно. Ханс-Георг Гадамер стига дотам, че твърди, че цялата последвала философия е малко повече от поредица от опити за

пренаписване на Кант. Той е основателят и вдъхновител както на немския идеализъм, така и на немския философски романтизъм, а немските философи в рамките на тези движения, които са повлияли най-пряко на Щайнер (Гьоте, Фихте, Шилер и Хегел), са били дълбоко задължени на Кант, като същевременно са критикували това, което са виждали като основни недостатъци в неговата философия. Фихте и Шилер описват философските си трудове като опити за пренаписване на буквата на Кант в духа на Кант. Неговите основни произведения са „Критика на чистия разум“ (1781, 1787), „Критика на практическия разум“ (1787) и „Критика на способността за съждение“ (1790). Като философ, Щайнер е едновременно задължен на Кант и критичен към него, въпреки че най-острите му критики обикновено са насочени не към действителните позиции на Кант, а по-скоро към редукативния неокантианизъм на съвременниците на Щайнер. За повече информация относно трудните отношения на Щайнер с Кант вижте Фредерик Амрин, „Рудолф Щайнер като философ“, Research Bulletin [на Research Institute for Waldorf Education], 19, No. 1 (2014), pp. 7-18.

Талес Талес от Милет (ок. 624-ок. 546 г. пр.н.е.), важен предсократовски философ. Аристотел смята Талес за първия гръцки философ, а Бертран Ръсел му приписва заслугата за основаването на цялата западна философия.

процес на възникване на вода Wasser-Entstehungs-Prozess, силен неологизъм

108

реализъм Противоположността на номинализма. Дебатът между номиналистите и реалистите е бил фундаментален в средновековната мисъл. Реализмът твърди, че универсалиите наистина съществуват независимо и преди всеки конкретен случай.

Адолф Екснер (1841-1894), професор по римско право във Виена. [CW]

Хелмхолц Херман фон Хелмхолц (1821-1894), великият немски експериментален физик и физиолог, доминиращ в Берлинския университет в края на деветнадесети век.

Вайсман Август Вайсман (1834-1914), известен немски еволюционен биолог. „Вайсман е много възхитен днес. Ернст Майр го смята за най-

важния еволюционен мислител между Дарвин и еволюционния синтез около 1930-1940 г. и „един от най-великите биолози на всички времена“. [Уикипедия]

Хъксли Томас Хенри Хъксли (1825-1895) е английски сравнителен анатом. Той е известен с дебата си със Самюъл Уилбърфорс и Ричард Оуен през 1860 г., спечелвайки прозвището „Булдогът на Дарвин“ за упоритата си защита на теорията за еволюцията. На практика самоук, той се превръща в може би най-великия сравнителен анатом на своето време. Той също така изобретява термина „агностицизъм“ през 1869 г., за да разграничи това, което е познаваемо за еволюцията, от това, което не е.

„доктрина за душата без душа“ Изразът („Psychologie ohne Seele“) е въведен от Фридрих Алберт Ланге (1828-1875) в неговия труд *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* [История на материализма и критика на неговото значение в настоящето], Iserlohn, 1866. [CW]

Оскар Хертвиг 1849-1922, биолог на развитието. Оскар Хертвиг учи при Ернст Хекел в Йена, а след това самият той става водещ биолог на развитието в Берлинския университет. Ранните изследвания на Хертвиг са посветени на ембриологията, в духа на „онтогенетичния закон“ на Хекел, че развитието на отделния организъм повтаря в малки части цялата еволюционна история на неговия вид. Неговият учебник по зоология от 1906 г. е широко използван и силно влиятелен. Щайнер се позовава тук на „Das Werden der Organismen: Zur Widerlegung von Darwin's Zufallstheorie durch das Gesetz in der Entwicklung“ [Развитието на организма: Върху опровержението на Дарвиновата теория на случайността чрез закона за еволюцията] (Йена, 1916), която би се появила наскоро, и е впечатляващо да се види, че Щайнер е в крак с най-новите изследвания в биологията. Тази 700-странична критика на ролята на случайността в теорията за еволюцията на Дарвин изглежда никога не е била превеждана на английски, но немското издание от 1918 г. е достъпно в Google Books. Атаката на Хертвиг срещу концепцията за „естествен подбор“ е строга и фундаментална: основната му философска теза е, че

Подборът сред качества, които по необходимост вече са възникнали, по никакъв начин не може да бъде приписан на причината за тези качества. Хертвиг също критикува неяснотата на речника на дарвинистите и обезпокоителното подхлъзване, което се случва между социалния и биологичния контекст, когато се използват термини като „оцеляване на най-приспособените“. В тази връзка вж. ранната книга на Стивън Дж. Гулд, „Онтогенеза и филогенеза“ (Кеймбридж: Harvard University Press, 1977), която се превърна в основата на еволюционната биология на развитието, каквато се практикува в момента, като се приема сериозно отдавна отхвърляната идея на Хекел, че онтогенезата повтаря филогенезата. За добро, кратко обсъждане вижте: KJ McNamara and ML McKinney, „Heterochrony, disparity and macroevolution“, в *Macroevolution: Diversity, Disparity, Contingency: Essays in Honor of Stephen Jay Gould*, изд. Е. Върба и Н. Елдридж (Палеонтологичното дружество, 2005), стр. 17-26. Гулд изглежда гледа на Хертвиг като на свой предшественик в преосмислянето (и по този начин запазването) на онтогенетичния закон на Хекел като централен за еволюционната биология (стр. 147).

IV 1. Философското оправдание на антропософията

битие на душата *das Wesenhaft-Seelische*, силен неологизъм

чисти душевни същества *rein seelisch Wesenhaftes*

Теодор Цихен 1862-1950, лекар и психиатър. Вижте неговия *Leitfaden der physiologischen Psychologie - in 15 Vorlesungen* [Ръководство по физиологична психология - в 15 лекции], Йена, 1900 г. Теодор Цихен е бил велик, универсален мислител: съвременниците му го сравнявали с Айнщайн и Лайбниц. Докато е студент по медицина, той изучава трудовете на Дейвид Хюм, Спиноза, Платон и Джордж Бъркли. Той е бил асистент на Ото Бинсвангер в Йена, където един от неговите пациенти е бил Фридрих Ницше. Като титуляр на най-известната катедра по психиатрия в Германия, Цихен публикува близо 450 труда по анатомия на мозъка, физиология на мозъка, психиатрия, неврология, анатомия, детска психология и образование. Той е автор на учебник, озаглавен *Die Geisteskrankheiten des Kindesalters* [Психични заболявания на детството], който според сведенията е първият систематичен труд по детска психиатрия в Германия. Той е

бил практикуващ асоциативна психология и е застъпвал монистичния позитивизъм или това, което той нарича „принцип на иманентността“. Неговата идеалистична когнитивна теория се противопоставя на нарастващото влияние на материализма. [Уикипедия]

душата като субстанциално същество eines seelisch Wesenhaften

IV 2. Появата на границите на познанието

Книгата на Йоханес Волкелт Dream Fantasy Йоханес Имануел Волкелт (1848-1930), немски философ. "Във философията основните му усилия са били противопоставянето му на позитивизма и опитът му за нова метафизична теория. Неговата независима позиция беше постигната след последователни периоди, в които той следваше Хегел, Шопенхауер и Хартман" [Уикипедия]. Неговата книга Die Traumphantasie [The Dream Fantasy] е публикувана през 1875 г. Изследването на Vischer е публикувано в Altes und Neues (Щутгарт, 1881) като „Der Traum: Eine Studie zu der Schrift: Die Traumphantasie von Dr. Johannes Volkelt [The Dream: A Study of the Treatise: The Dream Fantasy, от д-р Йоханес Volkelt], стр. 187 и сл.

Гидеон Шпикер 1840-1912, неотомистки теолог и философ. От 1876 г. до смъртта си заема позиция в университета в Мюнстер. Той е критик на Църквата, който се стреми да помири теологията с философията, като комбинира теизма с пантеизма. Am Wendepunkt der christlichen Weltperiode: Philosophisches Bekenntnis eines ¹⁹⁸ehemaligen Kapuziners [В повратната точка на християнския световен период: Философски изповеди на бивш капуцин], Щутгарт 1910 г.

IV 3. Върху абстрактността на понятията

Винценц Кнауер 1828-1894, австрийски философ и теолог. Неговата университетска кариера започва през 1867 г. с докторска степен по теология в Тюбинген; през 1878 г. преподава философия в университета в Инсбрук; от 1889 г. работи активно във Виенския университет. Die Hauptprobleme der Philosophie in ihrer Entwicklung und teilweisen Losung von Thales bis Robert Hamerling [Основните проблеми на философията в тяхното развитие и частично решение от Thales до Robert Hamerling], Виена и Лайпциг, 1892. В това отношение вижте

също възхитителната рецензия на Щайнер за книгата, в GA 30, стр. 329 ff.

IV 5. Върху реалната основа на интенционалната връзка

цялостен Вижте специално Рудолф Щайнер, CW 45; Антропософия (фрагмент): Нова основа за изследване на човешката природа, преведено от Катрин Е. Крийгър, въведение от Джеймс А. Дайсън (Хъдсън, Ню Йорк: Anthroposophic Press, 1996). Конспект на неговите възгледи за сетивата може да се намери в Nachrichten der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, Heft 14, Dornach, Michaeli 1965 (Hendrik Knobel, „Zur Sinneslehre Rudolf Steiners.“). Вижте също Beitrage zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Heft 34, Dornach Summer 1971. [CW]

Фриц Маутнер Фриц Маутнер (1849-1923), един от най-големите автори на Щайнер . Маутнер е най-известен днес с тритомната си „Критика на езика“ (Щутгарт, 1901-1903), до голяма степен защото Витгенщайн твърди, че тя му е повлияла при написването на неговия „Трактат“. Изглежда, че „Критиката“ не е преведена на английски, но за подробен преглед и обсъждане на аргумента вижте Гершон Вайлер, „Критика на езика“ на Маутнер (Кеймбридж: Cambridge University Press, 1971). Маутнер е учил при Ернст Мах в Прага, така че е имал философски и научни претенции, но (освен Витгенщайн) академичният свят отхвърля неговия magnum opus. Маутнер пише и художествена литература, както и журналистически фейлетони и сатирични статии за „ Berliner Tageblatt“ [Берлински ежедневник] през 1890-те, когато Щайнер също е активен в Берлин. Щайнер често се позовава на Маутнер и изглежда го е възприемал като архетипен филистер. Неокантианският скептицизъм в „Критика“ на Маутнер е точно онзи вид повърхностен редуционизъм, на който „ Философия на свободата“ на Щайнер (GA 4, 1894) е имала за цел да противодейства. Относно неговата концепция за „чувство за акциденции“ вижте по-специално „ Beitrage zu einer Kritik der Sprache“ [Приноси към критика на езика], първи том, „Език и психология“, Щутгарт 1901, стр. 320-374.

Вилхелм Дилтай „Вилхелм Дилтай е немски философ, живял от 1833 до 1911 г. Дилтай е най-известен с начина, по който разграничава естествените от хуманитарните науки. Докато основната задача на

естествените науки е да стигнат до основани на закони причинно-следствени обяснения, основната задача на хуманитарните науки е разбирането на организационните структури на човешкия и историческия живот. Ще бъде показано, че това разграничение не е толкова рязко, че да изключи причинно-следствените обяснения в хуманитарните науки като психологията и историята; то просто ограничава обхвата на такива обяснения. Целта на Дилтай е да разшири предимно ориентираната към природата Критика на Кант

„Чистият разум“ в критика на историческия разум, която може да отдаде справедливост и на социалните и културните измерения на човешкия опит. Разбирането на смисъла на човешките исторически събития изисква способността да се организират в правилния им контекст и да се формулират структурните еднообразия, които могат да се открият по този начин. Размислите на Дилтей върху хуманитарните науки, историческата контекстуализация и херменевиката са повлияли на много последващи мислители като Хусерл, Хайдегер, Касирер, Гадамер и Рикъор. Напоследък се обръща внимание на начините, по които емпиричният подход на Дилтей към опита е повлиял на Карнап в ранните му опити да преодолее метафизиката.“ [Станфордска енциклопедия по философия]

„Загадките на философията“, стр. 425 и сл.

IV 6. Физическите и духовните зависимости на човешкото същество

на конгреса на философите в Болоня от 8 април 1911 г. „Die psychologischen Grundlagen und die erkenntnistheoretische Stellung der Anthroposophie [Психологическите основи и епистемологичната позиция на антропософията]“ в GA 35; Philosophie und Anthroposophie: Gesammelte Aufsätze 1904-1918 [Философия и антропософия: Събрани есета 1904-1918], стр. 111-144. Въпреки важността си, този том не е преведен на английски.

терминът „тяло на формиращите сили“ Вижте Das Reich, 1 (1917), книга 4, „Weitere Ausführungen über die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt [По-нататъшно обсъждане на познаването на състоянието между смъртта и новото раждане],“ стр. 486-499; препечатано в GA 35, стр. 269-306.

IV 7. Разделянето на психичното от екстрапсихичното от Франц Brentano

„За индивидуацията, множествените качества ... Тази книга изглежда не е преведена на английски.“

Психологията на Вунд „Вилхелм Максимилиан Вундт (1832-1920) е немски лекар, физиолог, философ и професор, известен днес като една от основоположниците на съвременната психология. Вундт, който отбелязва психологията като наука, отделна от философията и биологията, е първият

човек, който някога се е наричал психолог. Той е широко смятан за „бащата на експерименталната психология“. През 1879 г. Вундт основава първата официална лаборатория за психологически изследвания в университета в Лайпциг. Това бележи психологията като независима област на изследване. Създавайки тази лаборатория, той успява да утвърди психологията като отделна наука от другите теми. Той също така основава първото академично списание за психологически изследвания, *Philosophische Studien* [Философски изследвания] (от 1881 до 1902 г.), създадено за публикуване на изследванията на Института.“ [Уикипедия]

Арнолд Рудолф Карл Фортелаге 1806-1881, немски философ и психолог, „е роден в Оснабрюк. След като преподава в Хайделберг и Берлин, той става професор по философия в Йена (1846 г.), пост, който заема до смъртта си. Първоначално последовател на Хегел, той се обръща към Фихте и Бенеке, с чието настояване за психологията като основа на цялата философия е напълно съгласен. Основната идея на неговата психология е импулсът, който съчетава представянето (което предполага съзнание) и чувството (т.е. удоволствието). Разумът е най-висшето нещо в природата, т.е. е божествен по своята природа, Бог е абсолютният Аз, а емпиричните Азове са негови инструменти.“ [Енциклопедия Британика]

[1]

За писанията и есетата на други опоненти вижте „Заклучителната бележка“ в приложеното „Кратки обяснения на съдържанието на тази книга“. По принцип не смятам, че е в съответствие със сериозността

на времето да се допускат подобни полемки, каквито станаха необходими заради писанията на Десоар. В този случай обаче не посмях да се откажа от отговора на предизвикателството на подобно... атака.

[2]

Въпреки че „антропософията“, която представям, се основава за своите открития на основа, съвсем различна от тази, възприета от Робърт Цимерман* в книгата му „Антропософия“ (1881), аз се почувствах в правото си да се възползвам от словесното разграничение, което той прави между антропософията и антропологията. Съдържанието на „антропософията“ на Цимерман обаче е просто абстрактна схема, съставена от получените открития на антропологията. Интуитивното познание, на което се основава антропософията, както аз използвам термина, за него се намира извън сферата на научната методология. Неговата антропософия се различава от антропологията единствено по разпространението на понятията, извлечени от първия, от...

последните са претърпели един вид хербартовска* обработка, преди да се появят отново като съдържание на собствената, чисто интелектуална идеология на Цимерман.

[3]

108

По-подробно* изложение, заедно с обосновка на тази концепция за „духовни органи“, ще намерите в моята книга „Загадката на човека“* (4 -то издание; GA* 1957), както и в моите трудове върху светогледа на Гьоте.*

Вътрешните преживявания, които психиката трябва да преживее, за да може да използва духовните си органи, са разгледани в редица мои трудове и по-специално в книгата „Познание за висшите светове“* и втората част на „Очерк на езотеричната наука“.*

Франц Brentano, Изследвания върху сензорната физиология* (Лайпциг, 1907), стр. 96 и сл.

[6]

Това пробуждане на психическите способности, които в обикновения живот остават непобудени, е разгледано в

по-подробно в книгата ми „Загадката на човека“ [GA 1957], стр. 156 и сл.

[7]

Още по-обширно обосноваване на тези идеи може да се намери в приложените „Кратки обяснения на съдържанието на тази книга“: 1. „Философското оправдание на антропософията“.

[О]

Границите на познанието, за които става въпрос, не са само тези, сравнително малко на брой, за които има общо съзнание. Много от тях се срещат по пътищата на саморефлексията, които трябва да бъдат изследвани по пътя към непосредствена връзка с реалността. Вижте също раздел 2 от приложеното „Бегли разяснения на съдържанието на тази книга“: „Появата на граници на знанието“.

[9]

Всичко това е разгледано по-подробно в последния раздел на том 2 от моята книга „Загадките на философията“, * под заглавието: „Кратък очертавания на един подход към антропософията“.

[9]

Вижте също раздел 3: „Върху абстрактността на понятията“ в приложеното „Бегли разяснения на съдържанието на тази книга“.

[11]

Вижте също Раздел 4: „Важна характеристика на духовното възприятие“ в приложения „Безиден преглед“

Разработки на съдържанието на тази книга.

[12]

Сравнете раздел 1: „Философското оправдание на антропософията“ в приложената „Бегли разяснения на съдържанието на тази книга“.

[10] Стр. 254-263 от книгата „Отвъд душата: Езотеричните науки в критичен поглед“ от Макс Десоар. Ferdinand Enke Verlag, Щутгарт, 1917 г.

[11] Вж. страница 255 от гореспоменатата книга.

[12] Вижте моя текст „Как да познаваме висшите светове“ [GA 1961], стр. 116, бел.

[13] Сравнете моята Теософия: Въведение в свръхсетивното познание и човешката съдба [GA 1973], стр. 161-62. В моята книга „Очерк на езотеричната наука“, която се появи в 5- то издание през 1913 г., има подобно изложение за интуицията на цветовете на страница 421 и сл. ([GA 1968], страница 418 и сл.). Сега е просто невероятно, че Макс Десоар цитира това 5 - то издание на стр. 254 от неговата книга като

едно от писанията, с които се е консултирал. По този начин той твърди, че казвам нещо, на което в самата книга, която цитира, е записано точно обратното!

[17] Вижте стр. 258 и следващите от книгата на Десоар.

[14] Вижте стр. 261 от книгата на Десоар. 108

[15] Вижте „Очертание на езотеричната наука“ [GA 1968], стр. 275 и сл.

[16] Вижте „Очертание на езотеричната наука“ [GA 1968], стр. 259.

[17] Вижте стр. 263 от книгата на Десоар.

[18] Стр. 263 от книгата на Десоар.

[19] Вижте стр. 258 и сл. от книгата на Десоар.

[20] езотеричната наука“ [GA 1968], стр. 294 и сл.

Вижте моя „Очерк на

[25]

Може би мога да се позова на нещо, което често не се разглежда в кръговете, които искат да оценяват антропософските писания според тяхната философска и научна стойност. Не искам да се отказвам от това позоваване, защото то би могло да събуди у някои хора убеждението, че аргументите, които повдигнах срещу Десоар, са просто педантично настояване върху действителните ми думи. В антропософията човек има работа с описания на духовното. В процеса трябва да използва ежедневен език и фрази. Но в това отношение човек често не може да намери адекватни средства за изразяване на това, към което душата обръща внимание, когато гледа духа. Отношенията, преобладаващи в духа, по-специално природата на това, което може да се нарече „същества“ и процеси там, са много по-сложни, по-фини и по-многообразни от това, което се изразява по нормалния начин на говорене. Целта може да бъде постигната само чрез използване на възможностите, които се крият в езика, по отношение на фрази и езикови инверсии; чрез стремеж да се придаде израз на допълнително изречение във връзка с оригинала, което не би могло да бъде адекватно изразено. За да се разбере антропософията, е крайно необходимо да се навлезе в такива въпроси. Например, един духовен въпрос може да бъде силно изкривен,¹⁰⁸ ако човек не вижда формата на изразяване като съществена. Десоар дори не започва да разглежда такъв въпрос. Той сякаш приема, че това, което не може да разбере, е функция на детинското мислене, на примитивния метод на другия.

[21] книгата на Десоар.

Вижте стр. 255 от

[22] езотеричната наука“ [GA 1968], стр. 131.

Вижте моя „Очерк на

[23] книгата на Десоар.

Вижте стр. 258 от

- [24] езотеричната наука“ [GA 1968], стр. 166 и сл. Вижте ме в „Очерк на
- [25] езотеричната наука, пак там. Очертание на
- [26] книгата на Десоар. Вижте стр. 258 от
- [27] езотеричната наука“ [GA 1968], стр. 168. Вижте „Очертание на
- [28] езотеричната наука“ [GA 1968], стр. 96. Вижте „Очертание на
- [29] на индивида и човечеството (1911). Духовното ръководство
- [30] моето „Духовно ръководство“ [GA 1963]. Вижте стр. 20 и сл. от
- [31] книгата на Десоар. Вижте стр. 260 от
- [32] текст, „Духовното напътствие“ [GA 1963], стр. 30 и сл. Вижте гореспоменатия
- [33] книгата на Десоар. ¹⁰⁸ Вижте стр. 260 от
- [34] Пак там.
- [35] философията на Хегел в том I от моята книга „Загадките на философията“ [GA 1968], стр. 234-255. Вижте описанието на
- [36] книгата на Десоар. Вижте стр. 260 от
- [37] книгата на Десоар. Вижте стр. 254 от
- [38] Пак там.

[39] По тези мисли вижте моята „Философия на свободата“ [GA 1973], стр. 91 и 92.

[40] Вижте „Философията на свободата“ [GA 1973], стр. 95.

[41] Вижте стр. 254 от книгата на Десоар.

[42] Вижте заключителната глава на втория том на моите „Загадки на философията“.

[43] Вижте моето описание на атомната теория и нейното развитие например в „Загадките на философията“ [GA 1968], том 1, стр. 61 и сл., и моето резюме на „Галилео“ например в същия том, [GA 1968] стр. 104 и сл. Говорил съм за „Галилео“ и в моите бележки и въведения към трудовете на Гьоте по естествени науки.

[44] Вижте моя трактат „Духовното напътствие“ [GA 1963], стр. 64 и сл.

[45] Вижте стр. 259 от книгата на Десоар.

[51]

Ще ме извините, ако заимствам аналогия от математиката за „Критиката“ на Десоар. Да предположим, че някой казва по отношение на логаритмите: две числа се умножават чрез събиране на техните логаритми и търсене на сбора им като произведение. Тогава идва някой и казва: Не - всеки знае как се умножават числата, а тук някой говори за събиране! Такава е критиката на Макс Десоар по отношение на засегнатия по-горе въпрос.

[46] Вижте стр. 32 и сл. от книгата на Десоар.

[47] Вижте моя трактат „Кръвта е много специална течност“ [1975], стр. 24.

[48] Вижте стр. 261 от книгата на Десоар.

[49] Вижте стр. 260 от
книгата на Десоар.

[50] Вижте стр. 32 от
книгата на Десоар.

[51] Вижте стр. 261 от
книгата на Десоар.

[52] Вижте моите въведения
към естественонаучните трудове на Гьоте [GA 1973], стр. 198 и сл.

[53] Вижте моя трактат
„Прераждане и карма“ [1975], стр. 25, и стр. 261 и сл. от книгата на
Десоар.

[54] Вижте моя „Очерк на
езотеричната наука“ [GA 1968], стр. 413 и сл.

[61]

Макс Десоар пише това във връзка с моите разсъждения в „Очерк на
езотеричната наука“ [GA 1968], стр. 355 и сл. Той не е разбрал докрай
казаното от мен, иначе не би могъл да си помисли, че този въпрос има
нещо общо с неговия дилетантски метод за търсене на „съответствия“
между факти, които са отдалечени един от друг. Непредубеденият
наблюдател би трябвало да види, че това, което казвам за
разделянето на Слънцето и Земята, от една страна, и оплождането
на...

растенията, от друга страна, бяха открити съвсем независимо, без
намерение да се намери каквото и да е „съответствие“. По същия
начин може да се каже, че физикът търси „съответствия“, когато
изследва факти, които стоят в полярна противоположност, като
например анодът и катодът.

Но Десоар е далеч от разбирането, че методът, който използвам,
няма нищо общо с това, което той атакува, а по-скоро е изцяло научен
начин на мислене, обърнат към духа.

[55] Вижте стр. 263 от
книгата на Десоар.

[56]
книгата на Десоар.

Вижте стр. 254 от

[57] Само фактът, че Десоар не е в ситуация, в която действително може да изгради подходящи понятия за антропософските начинания, позволява да се обясни защо той не подхожда към тези начинания с каквото и да е разбиране, дори когато неговият начин на мислене го поставя възможно най-близо до тях. Пример за това е това, към което той се позовава с две изречения на стр. 322 и сл. от книгата си: „Няма нищо отвъд душата в смисъл на невидима реалност, защото духовните състояния на нещата са издигнати над както овещественото, така и над личното съществуване.“ [76/77] Обективното „отвъд“ душата може да се разглежда като свръхсъзнание, но никога като нещо пространствено съществуващо извън душата. Десоар не вижда, че подобно изречение не опровергава антропософията, а по-скоро е доказателство за нейната необходимост. Той не вижда, че навсякъде в моите писания съм се опитвал да се занимавам с въпроси, повдигнати като въпроси за съзнанието. Достатъчно е да погледнете начина, по който се осъществява това начинание, например в моя „Очерк на окултната наука“. Само Десоар не може да види, че целият познавателен процес по отношение на духовния свят е превърнат във вътрешно постижение на съзнанието. В самото съзнание трябва да се преживеят други форми на съзнание, които ~~тогава~~ ^{тогава} нямат нищо общо с нищо „съществуващо пространствено извън душата“, а по-скоро с присъствието на душата в състояние на съществуване, което е непространствено в същия смисъл, както самите преживявания на нормалното съзнание. Някой, който иска да види това, в края на краищата ще трябва да е наясно с изречение, каквото Фридрих Теодор Вишер* пише в част I от книгата си „Старо и ново“, стр. 194: „Душата, като най-висше единство на всички процеси, не може да бъде локализирана в тяло, въпреки че не е никъде другаде, освен в тяло ...“ Това изречение е сред онези, които водят до границите на ежедневно познание в смисъла на първата глава на този текст и в смисъла на първата от „Бегли обяснения на съдържанието на тази книга“ в края на същия текст.

[65]

Виж текста на Brentano „Какъв философ понякога прави епоха“* (Виена, Пеща, Лайпциг: Hartmanns Verlag, 1876), стр. 14.

[58]

Вижте страница 23 от

същия текст от Brentano.

[67]

Вижте отпечатъка на речта, произнесена по случай откриването на професорската му длъжност във Виена през 1874 г.: „На

„Основания за обезсърчение в сферата на философията“* (Виена 1874), стр. 18.

[68]

Вижте Brentano, Аристотел и неговият светоглед* (Лайпциг: Verlag von Quelle и Meyer, 1911); Brentano, Учението на Аристотел за произхода на човешкия дух (Лайпциг: Verlag von Veit and Comp., 1911); Brentano, За класификацията на психичните явления (Лайпциг: Verlag von Duncker und Humblot, 1911).

[59]

По-късно той говори за

утвърждаването на тази теза в лекцията, която изнася през 1892 г. пред Виенското философско дружество, която е отпечатана като трактат „За бъдещето на философията“* (Виена: Алфред Холдер, 1893). Там, на страница 3, се намира по-късната препратка към гореспоменатата му теза.

[60]

Вижте Brentano,

Психология от емпирична гледна точка,* том 1 (Лайпциг: Verlag von Duncker und Humblot, 1874).

[61]

Вижте трактата на

Brentano „За произхода на моралното познание“ (Лайпциг: Verlag Duncker und Humblot, 1889), страница v f.

[72]

Brentano, Изследвания на сензорната психология* (Лайпциг: Verlag Duncker und Humblot, 1907).

[73]

Suddeutsche Monatshefte, май 1917 г., в есето „Франц Brentano във Виена,” страница 319 и сл.

[62]
Zeitung.

Появи се във Vossische

[75]

Вж. Brentano, „Върху класификацията на психическите явления“, стр. 122.

[76]

Вж. Brentano, „За произхода на моралното познание“, стр. 14. И относно фундаменталната характеристика на интенционалното, вижте Психология от емпирична гледна точка, стр. 115 и сл.

[77]

Ричард Уолашек е показал това с особена трогателност в едно значимо есе във виенския седмичник „Die Zeit“, бр. 96 и 97, 1896 г. (1 август и 8- ми).*

[63]

Вж. заключението на 7-ми раздел „Бегли обяснения на съдържанието на тази книга“, „Разделянето на психичното от екстрапсихичното от Франц Brentano“.

108

[64]

Вж. Brentano, „Психология от емпирична гледна точка“, стр. 233 и сл., и неговия трактат „Върху класификацията на психичните явления“.

[65]

Вж. Brentano, „За произхода на моралното познание“, стр. 17.

[66]

Вж. в това отношение 5- та раздел „Бегли разяснения на съдържанието на тази книга“, „Върху реалната основа на интенционалната връзка“.

[82]

Вж. Brentano, „Психология от емпирична гледна точка“, стр. 340 и сл., и неговия трактат „Върху класификацията на психическите явления“,

стр. 110 и сл., както и това, което той казва в трактата си „Върху произхода на моралното познание“.

[67] Вж. в това отношение книгата ми „Загадката на човека“ [GA 1957], стр. 156. Нека добавя нещо, което със сигурност е излишно, че – от същността на самия въпрос – с моето сравнение на съзнанието с огледален образ нямам предвид това, което обикновено се прави, когато се нарича света на представите огледало на външния свят. По-скоро аз обозначавам това, което душата преживява в нормално съзнание, като огледален образ на истинските душевни преживявания.

[68] Вж. 6- та раздел от „Кратки обяснения на съдържанието на тази книга“ в края на този трактат: „Физическите и духовните зависимости на човешкото същество“.

рок]

Първата форма на „визионерско преживяване“, въображаемата, преминава във втората, която в моите писания се нарича вдъхновяваща. Как любовта и омразата, както ги определя Brentano, всъщност са живот във въображението, преминал във вдъхновение, ще намерите описано в заключителното обсъждане на част 6 от „Кратки обяснения на съдържанието на тази книга“: „Физическите и духовните зависимости на човешкото същество“¹⁰⁸.

Г871

Вижте Brentano, „За произхода на моралното познание“, страница 14.

[88] Вижте Brentano, „Психология от емпирична гледна точка“, страница 20.

[89] Вж. 7 -ми раздел от „Кратки обяснения на съдържанието на тази книга“ в края на този трактат: „Разделянето на психичното от екстрапсихичното от Франц Brentano“.

[90] Възгледите на Едуард фон Хартман, свързани с гореизложеното, са изобразени обобщено в двете му книги: „Модерна психология“* (Лайпциг: Hermann Naackes

Verlag, 1901) и „Очерк на психологията“, том 3 от E. v. Системата на философията на Хартман в общи линии (Bad Sachsa im Harz: Hermann Haacke, Verlagsbuchhandlung, 1908).

[91]

Франц Brentano, За няколкото чувства на битието у Аристотел* (Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung); Психологията на Аристотел* (Mainz: Verlag von Franz Kirchenheim); За креатинизма на Аристотел* (Wien: Tempsky).

[91]

„Психология на Аристотел“, стр. 172 и сл.

Вижте Brentano,

[92]

„Психология на Аристотел“, страница 196.

Вижте Brentano,

[93]

Относно съдържанието на академичния спор между Brentano и Целер вижте „Отворено писмо до професор доктор Едуард Целер по повод неговия трактат върху учението на Аристотел за вечността на духа“* (Лайпциг: Duncker and Humblot, 1883), както и Brentano, „Учението на Аристотел за произхода на човешкия дух“ (Лайпциг: Veit and Comp., 1911).

[95]

Заблудата относно оправдаността на гореспоменатото твърдение относно формата и материята може да възникне само по отношение на образуването на кристали, защото там формата сякаш произтича директно от вътрешната материя. И все пак непредубеденото мислене няма да може да направи нищо друго, освен да предположи формиращите сили в материята, преди... формираната материя действително възниква. Аристотеловата концепция ¹⁰⁸ ν е напълно несъстоятелна с растението, чието формиращо Силите със сигурност не трябва да се търсят във взаимовръзките в семето, а по-скоро в ефектите на външния свят, които са безгранично налице много преди образуването на сетивното растение.

[94]

Има мислители, които се отблъскват от възгледа, че ядрото на човешката душа не е наследено от предците, а по-скоро идва от духовния свят, което е

отблъскващо, защото виждат процеса на размножаване като омаловажен по този начин. Един такъв мислител е философът Й. Фрошамер (вж. неговия трактат „За произхода на човешките души“,* стр. 98 и сл.). Фрошамер е на мнение, че трябва да приемем, че душите на децата също произлизат от техните родители, тъй като „тези живи човешки същества не пораждаат просто тела или животни“ (вж. неговия трактат „Философията на Тома Аквински“* [Лайпциг: Брокхаус, 1889], стр. viii). Аргументите на настоящия трактат не са засегнати от никакво възражение, произтичащо от това мнение. Защото не е необходимо да се мисли, че ядрото на душата,

Слизането от духовния свят и съединяването с наследството на предците няма никаква връзка с душите на родителите преди раждането, дори и да не си представяме това зърно на душата като възникващо чрез акта на размножаване.

[95] Вж. Brentano, Аристотел и неговият светоглед (1911), стр. 134.

[96] Вижте Brentano, „Учението на Аристотел за произхода на човешкия дух“ (1911), страница 1.

[99]

Вж., наред с други трудове, Brentano, „Четири фази на философията“* (1895), и цялостната позиция на неговото встъпително слово във Виена „Върху основанията за обезсърчение в сферата на философията“ (Виена: W. Braumuller, 1874).

[97] Вж. в това отношение 8- ми раздел от „Бегли разяснения на съдържанието на тази книга“: „Възражение, често повдигано срещу антропософията“.

[98] Вижте по-горе.

[99] Brentano, Четири фази на философията и тяхната настояща позиция (Щутгарт: JG Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1895).

[100] Вж. Четири фази, страница 9.

[101]

Вижте по-горе.

[102]

Брентано, Четирите фази на философията ..., страница 5 след това.

Г1 06]

В първия том на книгата ми „Загадките на философията“ направих опит да отговоря утвърдително на този въпрос. Там се стремя да покажа как първите гръцки философи не са стигнали до идеите си от наблюдение на природата, а по-скоро защото са съдили за външната природа от опита на своята психическа вътрешност. Талес* е говорил за всичко, произлизащо от водата, защото е разглеждал този процес на възникване на водата* като нещо в собствената си човешка вътрешност. И по същия начин другите философи, свързани с него. Вж. моите „Загадки на философията“ [GA 1968], страница 52 и сл.

[107]

Брентано, „За бъдещето на философията“. С апологетично-критично разглеждане на встъпителното слово на Адолф Екснер „За политическата култура“ като ректор на Виенския университет (Виена: Алфред Холдер, 1893).

[107]

Тази концепция за „доктрината за душата без душа“ принадлежи към сферата на загадките, описани в тази книга на „граничната¹⁰⁸ земя на знанието“; и ако не се преживее по начин, по който може да се превърне в отправна точка за визионерско съзнание, тогава тя прегражда достъпа до истинско...

познание за душата, вместо да се превърне в път към това познание.

[109]

Докъде може да стигне един истински научен начин на разсъждение, е показано по показателен начин от една отлична в много отношения книга на Оскар Хертвиг „Ставане на организмите: Опровержение на теорията на случайността на Дарвин“* (Йена 1916). Именно когато научни трудове, като този, който е в основата на това писание, са толкова образцови в своя научен метод, те водят до безброй душевни преживявания на

„прагове на познанието“.

[110]

Гореспоменатото е подробно описано в моята книга „Загадките на философията“. Една от основните мисли на книгата е да покаже как научното познание запазва силата си в развитието на човешката душа.

